

ديوجين

العدد الخامس والخمسون
السنة العشرون

نوفمبر ١٩٨٦ - يناير ١٩٨٧

محتويات العدد

صفحة

المفطط العام لصرح المعرفة البهرية مقال عن ديناميكية العلم ٢	الكاتب : الكسندر جيوكيولسكو المترجم : امين محمود الشريف
جسم الانسان ومذهب الفردية ٢٦	الكاتب : دافيد بيرتون المترجم : محمد جلال عباس
احاييل الاختلاف ٤٩	الكاتب : يولان ج هونتوندي المترجم : موسى يدوى
المرأة الصينية المولقة القدمين ٦١ مفهوم لا ماركسي للاستغلال	الكاتب : كنيث ج بتلر المترجم : احمد رضا محمد رضا
مطيات حديثة حول اصول الجماعات البشرية وتنوعها : دور الوراثة ٧٨	الكاتب : اندريه لانجانتى المترجم : الدكتور حمدي الزيات
علم الوراثة والبعث الانساني في الانسان داروين ومندل ومورجان ومولد علم الوراثة ١٠٧	الكاتب : ميشيل تيبون - كورنيلوت المترجم : امين محمود الشريف
١١٩	الكاتب : مارسيل بلان المترجم : الدكتور حمدي الزيات
١١٩	التمريف بالكتاب

المقالات المنشورة في مجلة ديوجين التي تعبر بحرية عن أكثر الأفكار تنوعا واختلافا ،
لا يمتير الناشر ولا هيئة التحرير مسئولين عنها بأي حال من الأحوال .

المخطط العام لصرح المعرفة البشرية

مقال عن ديناميكية العلم

بقلم :
ألكسندرو جيوكيولسكو

(١)

العلم والخرافة والسحر ، مصادر ثلاثة للمعرفة ، وبعبارة أخرى ثلاثة أنواع من النشاط الذى يبذله الإنسان فى تفاعله مع البيئة المحيطة به ، سعياً وراء التكيف مع القيود التى تفرضها هذه البيئة عليه ، مع سعيه فى الوقت نفسه لتلبية احتياجاته المباشرة وغير المباشرة .

وجدير بالذكر أن المعارف العلمية حديثة العهد فى تاريخ البشرية بالقياس إلى الاعتقادات الخرافية ، والممارسات السحرية ، وأن تطورها اقترن بتحرر الإنسان من ربكة الخرافات .

ويشارك التفكير العلمى مع الخرافات فى ادعاء القدرة على تفسير طبيعة الكائنات . ويشارك مع السحر فى ادعاء السعى إلى التكهّن بالأحداث ، لكى يتسنى التأثير فيها بصورة فعالة . ولكن العلم يفترق عن كل من السحر والخرافة فى سعيه إلى تجاوز حدود المظاهر ، ومحاولة توسيع حدوده باستمرار .

المترجم : امين محمود الشريف

وفى وسعنا أن نعتقد أن جميع أشكال المعرفة تصدر عن ملكة الخيال الذى يتصف به العقل الغصيب ، إلا أنه متى تدوولت منتجات الخيال الفردى فى سوق الأفكار أنطمس الطابع الفردى المميز لأصحابها ، وأصبحت ملكاً للرأى العام . ومن ذلك الوقت تصبح التقاليد الموروثة هى العامل المؤثر فى هذه المنتجات ، لأن كل جيل من الأجيال يدخل ما يراه من التعديلات على صورتها الأصلية . ولكن الإنسان استخدم منذ فجر التاريخ بعض الوسائل لنقل أفكاره إلى غيره عن طريق الكتابة ، وهذا يفسر لنا بلا شك تفوق العلم على الخرافة والسحر ، إذ كان العلم أقدر منهما على صيانة منجزاته الجديدة من الضياع والنسيان ، كما أنه يتيح للمجتمعات البشرية أن تختلف فيما بينها ، وأن تتميز عن الجماعات التى توصف بأنها بدائية ، وذلك يتوقف على قدرة تلك المجتمعات على تسليح نفسها بالوسائل التى تساعد على صيانة منجزاتها العلمية .

هذا ونستعمل كلمة « التقدم » عادة للدلالة على ما يحدثه العلم من اختلاف المجتمعات البشرية ، وتميزها بعضها عن بعض . ولكن هيمنة العلم لم تكن كاملة فى يوم من الأيام ، فمازلنا نسع عن بعض الحكايات الخرافية ، والحيل السحرية . ولا أريد أن استشهد لذلك بما كان لبعض العبارات والكلمات من أثر فى وجدان من يعيشون فى عصرنا هذا ، مثل عبارة « التمييز العنصرى » ، وحكم النخبة (أى الصفوة المختارة والقلّة الممتازة من عليّة القوم) والمذهب الآلى ، وعقيدة المخلص المنتظر (عند اليهود) ، واستخدام العلاج الكيميائى فى علم الطب النفسى والعصبى . كل هذه حقائق تحول دون إحراز التقدم ، وقد حظيت زمناً بالقبول لدى علماء الأجتتماع فى عصرنا ، ممن يعتبرون هذه المذاهب والآراء المتعارضة بمثابة مراحل عديدة متعاقبة فى تاريخ تطور البشرية .

وليس هذا هو وجه التناقض الوحيد بين العلم والغصمين المعارضين له ، السحر والخرافة ، فمن أوجه التناقض الأخرى أن العلم يستند إلى ملكة الإدراك العسى ، ويخضع باستمرار لسلطان العقل عن طريق معايير التحقيق (أى المعايير التى يتحقق بها الباحث من صحة القضايا) ، فى حين أن السحر والخرافة يستندان إلى الخيال الذى يتفادى دالما القيود التى تفرضها الطبيعة على سد احتياجات الإنسان إن لم تفرضها على أهوائه وشهواته على الأقل . وجدير بالذكر أن منهج العلم يمتاز بالبطء والروية ، والتحقق من كل خطوة . ولكن على الرغم من أن العلم يتقدم ببطء ولئيدة فإن التقدم فى المجتمعات التى تستخدم منهج العلم يكون تقدماً حقيقياً ملموساً ، فى حين أن المجتمعات التى يسيطر عليها السحر

والخرافة تصاب بالجمود والركود - وإذا كانت الكتابة تساعد بشكل ملموس على نقل ألوان التفكير العلمى سليمة إلى الأجيال التالية فإنها تساعد أيضا على تعديل هذه الألوان من التفكير - وفى وسعنا أن نجد مظاهر التقدم ماثلة بدرجات متكافئة فى كافة فروع المعرفة .

(٢)

إن التفكير العلمى نشاط عقلى يهدف فى جوهره إلى تكوين مفاهيم أو أفكار - وهذه العملية يقوم بها الفرد من الناحية النظرية ، ولكن من الناحية العملية يستطيع هذا الفرد نقلها إلى غيره عن طريق اللغة التى يتكلمها - ولا شك أن المفاهيم أو الأفكار المتناقضة مثل فكرة الليل والنهار ، والموت والحياة ، واليمين واليسار ، والارتفاع والانخفاض ، والحركة والسكون ، أمر مفيد ومثمر لأنه يشرى التراث العلمى - وقد نوه أرسطو بهذه الحقيقة ، ولكن الفيلسوف الألمانى جوته كان أول من أوضح أهمية الدور الذى يقوم به التناقض الثنائى فى المنطق العلمى - ويطول بنا الحديث إذا نحن أوردنا قائمة العلماء الذين سبقوه أو عقبوه واستخدموا فكرة التناقض فى تفكيرهم - وقد أرتقت هذه الفكرة إلى رتبة القانون الكونى عند كارل هايم ، بعد أن كانت منهجا بسيطا من مناهج البحث فى بداية الأمر - وقد قامت فكرة التناقض بدور حاسم فى نشأة العلم وتطوره ، بل يمكن القول بأن أشكال التفكير العلمى الخاصة يمكن تحليلها من زاويتين متكاملتين ، ولإيضاح طبيعة هذا التكامل يجدر بنا أن نورد هنا فكرة « المخطط العام » لشرح المعرفة العلمية التى قال بها الفيلسوف كانط .

منذ قرنين من الزمان ابتكر كانط طريقة جديدة لمعالجة مشكلة المعرفة العلمية تهدف إلى وصف هذه المشكلة وتبويرها - وخلاصة هذه الطريقة أنه رأى أن هناك تشابها بين جملة المعلومات التى يتوصل إليها الإنسان والبشرية جمعاء فى لحظة زمنية معينة وبين البناء الذى يقيمه المهندس المعمارى - هذا التشابه يوضح لنا أن العلم ليس مجموعة من المعلومات المتباينة المتفرقة التى لا رابط بينها ، كما أن الجبنى ليس كومة من الحجارة ، والطوب ، والرمل والملاط .

ويتضح من ذلك أن العلوم والنبانى عبارة عن مجموعات مركبة من أجزاء متفرقة تخضع لمخطط أو تصميم واحد - هذه الأجزاء هى عبارة عن المعلومات فى الحالة الأولى ومواد البناء فى الحالة الثانية - وكل

مجموعة من هاتين المجموعتين تخضع لفكرة رئيسية يطلق عليها اسم « التصميم » في حالة المبانى ، واسم « النظرية » في حالة العلوم . وكل من التصميم والنظرية يمثل كيانا عضويا تشكل أجزاؤه وحدة كلية . هذه الوحدة الكلية تنشأ نتيجة عملية من النمو شبيهة بنمو جسم الحيوان أو النبات . وفى نظر كانط أن الوحدة بين مختلف العلوم عن طريق النظرية شبيهة بشجرة الوراثة التى تشتمل على عناصر الاختلاف والانتظام . تماما كما تشتمل البذرة فى ذاتها على البرنامج الكامل لنمو النبات .

وجدير بالذكر أن فكرة المخطط العام للمعرفة الإنسانية هى جزء من مناهج البحث فى هذه المعرفة . وقد طبق كانط هذه الفكرة على كافة فروع المعرفة العقلية . وفى وسعنا أن نقول إن كانط يرى أن هذا المخطط هو النظرية العلمية كما يرى أن كل فروع المعرفة تشكل صرحا كبيرا أو مجموعة عضوية كبيرة تضم جميع فروع المعرفة الإنسانية . ويمكن معرفة المخطط العام لهذا الصرح أو البناء العلمى بتحليل معارفنا الراهنة . وبالدراصة المقارنة لكل المعارف المتفرقة التى خلفتها الأجيال السابقة .

والمخطط العام للمعرفة الإنسانية بوصفه نظرية علمية هو قبل كل شيء نظرية تفسر جميع أشكال المفاهيم والأفكار ، وتعبّر عنها بالكلمات الآتية مرتبة بحسب درجة تعقيدها : تقريرات (بيانات) ، نظريات ، علم . ويمكن أن يطلق على التقريرات أسم المقولات ، أو الفرضيات ، أو الحدوس (جمع حدس) ، أو القضايا ، أو القوانين ، أو المبادئ ، وذلك طبقا للفرض منها ، وموقعها النسبى بين الآراء والاعتقادات .

ولا يمكن أن تعرض التقريرات - بل يجب أن لا تعرض زَمناً طويلاً - بصورة مفككة لا رابط بينها . ذلك أن هذه التقريرات يتصل بعضها ببعض ، ويترتب بعضها على بعض ، طبقا للفكرة الأساسية المستوحاة من الهدف المشترك ، لكى تشكل مجموعات أو وحدات عضوية متدرجة فى التعقيد . أبسطها هو النظريات العلمية . وهذه النظريات أيضا التى تتراوح بين الآراء والاعتقادات يمكن أن ترتبط ارتباطا وثيقا بالنظريات الأخرى المتداولة فى مجال الفلسفة ، أو علم السياسة أو علم الجمال .

والنظريات العلمية هى بدورها متحدة ومرتبطة معا طبقاً للفكرة السائدة التى يحددها عدد معين من النقاط المشتركة : المفاهيم الأساسية ، والمبادئ التى تقوم عليها مناهج البحث ، ومجالات التطبيق ، والمجموعات المعقدة الناتجة عن اتحاد هذه النظريات هى العلوم الخاصة

التي يمكن أن تجمع بينها بعض أوجه الشبه المختارة ، وإن كانت هذه الأوجه غير محدودة لأن اختيارها يخضع لمعايير غير صارمة .

والعلوم (بجميع أنواعها) هي مقومات الحياة الفكرية في المجتمع البشري . وهي من هذه الحيشية تمازج بقدر معين من الاستقرار ، لاهتمام النظم الاجتماعية بها . ويتجلى هذا الاهتمام في صورتين ، أولاها إقراج هذه العلوم في برامج التعليم الرسمية تحت اسم « مواد الدراسة » ، والثانية تمسك بعض فئات المجتمع ببعض مبادئ هذه العلوم لتأييد مذهب معين . ومن ذلك يتضح أن المذهب ومواد الدراسة صورتان متغايرتان من صور المعرفة العلمية في البيئة الاجتماعية . وتحاول الحكومات غالبا إدخال بعض التعديلات على الهيكل العلمي شكلا وموضوعا . وقد تذهب هذه التعديلات إلى حد تهديد السلامة العلمية لنواة هذا الهيكل .

ونختتم هذه الصورة التي توضح لنا ما يطرأ على العلم من تغييرات وتعديلات بأن نقول إن الإيديولوجيات التي تركز على المذهب الرسمي للدولة لا تظفر بالقبول لدى الرأي العام إلا عن طريق استخدام القوة في حزم وإصرار .

وما ذكرناه فيما سبق ليس سوى المظهر الكبير للمخطط العام لصرح المعرفة الإنسانية . أما المظهر الصغير لهذا المخطط فهو يبحث في « منطق » العلوم ، لا في « نظرية » العلوم . وربما تبادر إلى الذهن أن المخطط العام سרمدى لا يبلى على كر الدهور ، ولكن الواقع أن نظرية كانط لا تنفى الصفة المؤقتة لهذا المخطط ، بل إن هذه النظرية تتضمن فكرة المستقبل ، نظراً لأن كل فرع من فروع المعرفة يشكل وحدة كلية تنمو من داخلها . وهذا النمو هو الذي يجعل المخطط العام مرتبطا بالزمن ، بمعنى أنه يتغير بتغير الزمن . وهذا هو الذي يتيح لنا أن نتحدث عن ديناميكية العلم . أى تقدم النظريات العلمية وتغيرها بتغير الزمن .

هذا وفكرة المخطط العام مبنية على استمارتين ، إحداهما مقتبسة من فن العمارة وهندسة البناء ، والأخرى مستمدة من الكائن العضوى الحي (كالإنسان والحيوان والنبات) . ووجه الشبه في الحالة الأولى هو أن المخطط العام للمعرفة البشرية (أى النظرية) يماثل التصميم الذى يضعه المهندس المعمارى لتشييد المبنى . وكما أن التصميم يمثل الشطوط

الرئيسية التي يقوم عليها البنى وكذلك النظرية تمثل المبادئ العامة التي يقوم عليها العلم . وأما وجه الشبه في الحالة الثانية فهو أن صرح المعرفة العلمية أو مبنى المعرفة العلمية يضم جميع فروع المعرفة التي يرتبط بعضها ببعض ارتباط الأعضاء في جسم الكائن الحي . والفرض من هاتين الاستعارتين هو أنهما تتيحان لنا عن طريق أوجه الشبه المذكورة أن نفهم الخصائص المميزة للمعرفة العلمية ، كما تتيحان لنا أن نستخلص المقومات العلمية الحقيقية لنظام المعرفة بالقياس إلى مقومات الغرافة والسر التي تختلف عن مقومات العلم ، وبالقياس إلى الرأي والدين اللذين يختلفان عن العلم من حيث الدرجة فقط . ذلك أن الرأي والدين هما في الحقيقة صورتان من صور المعرفة . غاية ما في الأمر أن الرأي والدين يمثلان أقصى درجة من المشاركة الذاتية ، وأدنى درجة من الموضوعية العلمية ، في حين أن العلم يمثل أدنى درجة من المشاركة الذاتية ، وأقصى درجة من « الحياد » في فن توصيل المعرفة العلمية .

ولنعد الآن إلى تعريف كانط للمخطط العام لصرح المعرفة العلمية ، فنقول : إن فن النظم يمثل في عالم المثال أو المثل . وهذه المثل عبارة عن معان مجردة تمتاز بالكمال والوضوح ، ولا صلة لها بالتجارب الحسية . وخلافاً للمثل المحضة مثل فكرة العدد سواء أكان زوجياً أم فردياً ، وفكرة الحجم ، وفكرة المساواة ، الخ . نجد أن مقومات المعرفة العلمية تنتظم في صورة نظريات علمية . وهذه النظريات هي نتيجة نشاط يبذله الإنسان لغاية معينة . وهي تحمل في طياتها هذه الغاية المقصودة . وهذه النظريات هي نتيجة نشاط ، كما أنها هي نفسها نشاط منتج . وهي تماثل كل الكائنات الفائية التي خلقت لتحقيق غاية معينة ، وهي تناظر في عالم المثال المباني وغيرها من منتجات الصناعة البشرية ، أو تناظر الكائنات العضوية في الطبيعة . وهذه الأنواع الثلاثة هي صور ثلاثة مختلفة في عالم الحقيقة . وهي تشترك مما في مبدأ حيوى واحد هو المحافظة على سلامة الوحدة المثالية أو العضوية أو الطبيعية ، ومقاومة عوامل الهدم خلال مدة متغيرة ، ولكنها معلومة .

(٢)

ولكى نفسر كيف ينطبق هذا المبدأ على الأفكار المثالية الفائية يجب علينا أن نتحدث عن فكرة الحالة الطبيعية (أو العادية أو السوية) التي

استخدمت من قديم الزمن في مجال فن العمارة . وفي علم الطب . وأنا
أعتقد أنه من الملائم أن نستطرد هنا قليلاً لبيان أصل هذه الفكرة
ومدلولها فنقول : مما لا شك فيه أن الشطر الأعظم من نشاط الإنسان
موجه إلى سد بعض الحاجات الأساسية ، كالمطعم والملبس والسكن .
وجدير بالذكر أن الطعام قابل للتلف ، ومن ثم وجب تجديده في أغلب
الأحيان في حين أن المنزل مخصص لإيواء رب الأسرة وذريته وأمتعته ،
ومن ثم وجب بناؤه على نحو يكفل له البقاء إلى أطول مدة ممكنة ،
وواضح أن إختيار مواقع المنزل ومتانة بنائه بحيث يقاوم المؤثرات
الجوية وعوامل الهدم في البيئة غير الملائمة ، كل ذلك يرمز لهيمنة
الإنسان على الأرض التي يعيش عليها ، كما يرمز إلى عمله الحضارى .
ومن المسلم به أن كل نوع من الحيوان له وكره وعرينه ، وله جحره
وعشه ، ويراعى في كل ذلك أن يكون ملائماً لمقتضيات التناسل والتوالد
وبقاء النوع ، وشكل الحيوان نفسه . مثال ذلك أن المراغة التي يتمرغ
فيها العفر (الغنزير البرى) تكون مستديرة الشكل لكي تصلح لهذا
الغرض ، شأنها في ذلك شأن الصخرة الجوفاء التي يتلوى فيها الثعبان ،
والعش الذي يضح فيه الطير بيضه ويفقسه . ولكن الإنسان بسبب قامته
الرأسيّة اهتدى إلى بناء مسكنه على شكل قنبل عليه الخطوط العمودية .
ولذلك يستخدم البناء مسطرقه ليتأكد من تعامد الجدران التي تحمل
الروافد الخشبية والعديدية في السقف ، وتضمن ثبات المبنى ومتانته ،
وإذا انهارت الجدران كان ذلك دليلاً على أن المبنى شديد على خلاف
الطريقة الطبيعية السوية التي يجب أن تبني بها المنازل في العادة .

هذا والحالة الطبيعية في فن العمارة تركز على أمر واقعي ، هو قامة
الإنسان المعتدلة ، لا على الأعراف والتقاليد التصفية ، وتنطبق فكرة
الحالة الطبيعية على نوعية المنتجات التي ينتجها الإنسان ابتداء من
المباني العامة أو الخاصة التي يشيدها . ومراعاة هذه الفكرة من شأنها أن
تتيح للإنسان تقويم الفرس الملائمة لمقاومة عوامل التلف والهدم التي
تؤثر في المبنى بمرور الزمن . وهي تنطبق أيضاً على مقاومة الكائنات
الحية التي هي وليدة التطور الطبيعي ، وفي كلتا الحالتين تفيدنا فكرة
الحالة الطبيعية ومراعاة أصولها وقواعدها ومعاييرها في قياس متوسط
العمر المتوقع للإنسان وقياس قدرته على مقاومة العوامل الهدامة في
البيئة المجاورة . ولذلك يمكن استخدام عبارة الحالة الطبيعية والحالة
المرضية في عالم الطب ، كما يمكن استخدامها في فن العمارة . بيد أننا
في عالم المعرفة نفضل استخدام كلمة التقدم (العلمى والفنى بل التقدم

الأدبي والتأخر ، والنظام والفوضى ، والاستقرار والثورة . ولكن هذه الكلمات المتضادة لا تحظى بالإجماع . ومن أسباب ذلك أنه لا توجد معايير مضبوطة لاستعمالها ، إلا أن عبارة الحالة الطبيعية والحالة المرضية يمكن استخدامها في مجال المعرفة العلمية ، لأنها تقوم على معايير موضوعية مسلم بها .

(٤)

وقد لخص فتروفيتس في القرن الأول الميلادي معايير « الحالة الطبيعية » ، في فن العمارة ، في ثلاث كلمات ، (أ) المتانة ، (ب) والمنفعة ، (ج) والجمال . ومنذ عهد قريب عرف جاك مونود عالم الكيمياء الحيوية الكائن الحي بأنه وحدة وظيفية ، ومتماسكة ، ومتكاملة وأوضح أنه - أي الكائن الحي - يمتاز بخاصية الغائية (أي أنه خلق ليحقق غاية معينة) . ولهذه الخاصية ثلاثة معايير هي أن نشاطه (أ) ، بناء (ب) ، وموجه (إلى غاية معينة) ، (ج) ومتماسك . وذلك كله إلى جانب امتيازها بخاصية التكوين العضوي المستقل ، وقدرته على التناسل والتوالد ، ومن ذلك يتضح بسهولة أن مفهوم الغائية يتفق مع تعريف الكائن الحي .

ولو أنك قارنت بين المعايير المعمارية عند فتروفيتس ومعايير الغائية عند جاك مونود لا تضح لك وجود تشابه مدهش بين هذه المعايير كلمة بكلمة . يدللك على ذلك أن كلمة « المتانة » تناظر الوحدة الناجمة عن النشاط البناء الذي يتم طبقا للقواعد المقررة ، وأن كلمة « المنفعة » تناظر الخاصية الوظيفية الناجمة عن النشاط الموجه ، وأن كلمة « الجمال » تناظر النتيجة النهائية للنشاط المتماسك .

ونستطيع بعد ذلك أن نستعين بهذه الصفات الثلاث في فحص الحالة الطبيعية في المثل الغائية ، أو بعبارة أخرى في فحص صحة النظريات العلمية . وبذلك نتغلب عن اللجوء إلى ضرب من النسبية قد يؤدي إلى الشك أو الصعوبة (١) .

(١) الصعوبة (Nihilism) هي القول بأن كل القيم والمعتقدات التقليدية لا أساس لها من الصحة . وبالتالي فالوجود كله لا معنى له ولا فائدة منه . وهو من مذهب فوضوي شاع في روسيا أواخر القرن التاسع عشر (المترجم)

ويقول بىكال : « إن الحقيقة توجد على هذا الجانب من البرانس (جبال البرانس التى تفصل بين اسبانيا وفرنسا) ، والخطأ يوجد على الجانب الآخر » (يريد أن الحقيقة المحضة غير موجودة ، وإنما هى مشوبة دائماً بالخطأ ، أى أن الحقيقة نسبية لا مطلقة) . ويمكن أن نجد مثل هذا القول فى كلام مونتاني . ولكن ربما أمكن تطبيق هذا القول على المبادئ السياسية والفلسفية والجمالية ، بيد أنه لا ينطبق بأى حال على النظريات العلمية التى كان بىكال شأن كبير فيها .

ولا تعنى معارضة فكرة النسبية بأى حال أننا نتعصب لرأينا ، كما أنها لا تعنى عدم الاعتراف بأن النظريات العلمية عرضة لأن تتغير أو تنحاز إلى جانب النظريات الجديدة . ولا يتنافى عدم الأخذ بفكرة النسبية مع بحث هذا السؤال المثير ، متى وكيف يمكن تطبيق معايير الحالة الطبيعية على إحدى النظريات القائمة ، وبخاصة من هو المسئول عن تطبيق هذه المعايير على النظريات العلمية المسلم بها ؟ من المستحيل الادلاء بأى إجابة حاسمة عن هذا السؤال الصعب ، لأن معرفة الحالة الطبيعية لأى نظرية علمية لا تتحدد بنية صاحبها فقط ، ولا بحسن نية أنصارها ، ولا بمعارضة خصومها ، كما لا تتوقف على إجماع المجتمع العلمى ، لسبب بسيط هو أن هذا المجتمع لا وجود له ، فضلاً عن أن معرفة هذه المعايير لا تتوقف على قرارات تصفية تصدرها « الحكومة » التى تنفذ قوانينها عن طريق عملائها . وكثيراً ما تطلب إحدى الحكومات من المعاهد التعليمية وهيئات البحوث البحث فى برنامج معين ، ولكن هذا لا يحدد بأى حال الحالة الطبيعية لنتائج هذا البرنامج .

ويحلو لبعض الناس أن يتحدث عن النظريات العلمية كما لو كانت نوعاً من السلع الفخائية الفاضحة لقواعد السوق التى يحددها قانون العرض والطلب . ويبدو أن هذه الفكرة التجارية هى من وحي « الدارونية الاجتماعية » . وهذه الفكرة تغلط بين مصالح الباحثين العلميين وأهداف العلم ، وبذلك تقع فى الخطأ الذى يقع فيه من يخلطون بين الدين والكنيسة ، أو يخلطون بين الدين وبين سلوك بعض رجال الدين ، وهذا الخلط الأخير أسوأ من الأول .

ولكى نحاول أن نلوه أجابة قاطعة عن السؤال الذى أشرنا إليه أننا نستطيع أن نفترض مؤلفاً قيام التقاليد بمهمة اختيار النظريات العلمية ، طبقاً لمعايير الحالة الطبيعية ، تلك المعايير التى تسمح لهذه التقاليد بأن تقرر بصفة تحكمية أى النظريات جديرة بالبقاء وأياً جديرة بالفناء ؟

ومن ذلك يتضح أن تطبيق معايير الحالة الطبيعية مشكلة تتمثل
« بالنظرة الانتقالية » .

(٥)

وتستعمل عبارة « النظرة الانتقالية » في تفسير انتقال النظرية العلمية من الحالة الطبيعية إلى الحالة المرضية . وهذا الانتقال لا يتم دائماً بطريقة حادة وصارمة . ذلك أنه لا يوجد في تطور النظريات - حتى الآن على الأقل - أي شيء يشبه « الكوارث الطبيعية » التي تحل بالبشرية ، كالزلازل والقنابل والحرائق . كما أن النظريات العلمية لا تصاب بمرض باطنى كما تصاب الكائنات الحية ، ولا تنهار كالبناء بسبب خطأ في الحساب .

ويرجع السبب في ضعف الحالة الطبيعية أو فقدانها في النظرية العلمية إلى ثلاثة أمور ، (أ) الأزمات (ب) العوامل المرضية الداخلية ، (ج) العوامل المرضية الخارجية ..

(أ) فأما الأزمة بمعناها الحديث فلم تكن مجهولة عند الأطباء في العصور القديمة . والمراد بالأزمة طرؤ تغيير مفاجيء على الصحة . وتطور هذا التفسير غير معروف على وجه اليقين ، إذ يظل المريض معلقاً بين الموت والحياة إلى أجل غير معلوم . وفي نهاية هذا الأجل إما أن يسترد المريض صحته وأما أن ينطفئ سراج حياته . وفي أثناء الأزمة يظل المريض متأرجحاً بين الشفاء وبين تدهور حالته الصحية الطبيعية بحيث لا يرجى برؤه . وقاريخ العلم حافل بأمثلة النظريات التي تعرضت لمثل هذه الأزمات .

وأول مثال لذلك هو « النظرية الكونية » عن النظام الشمسى (الشمس والكواكب التي تدور حولها) . ولكى يفسر بطليموس حركة الأجرام السماوية انشأ نظاماً تخيل فيه بعض الدوائر ودوائر فوق هذه الدوائر لى يحافظ على « ظواهر الكون » . وظلت هذه النظرية قروناً هي نموذج الكون المسلم به إلى اليوم الذى اكتشف فيه من الظواهر ما لم تستطع هذه النظرية تفسيره . ثم تعرضت نظرية بطليموس ، ردها طويلاً من الزمن ، لأزمة استنزت حتى جاءت ثورة « كوبرنيك » بعدة أفكار جديدة ، منها

المدول عن نظرية المركزية الأرضية القائلة بأن الأرض هي مركز الكون (نظرية بطليموس) إلى القول بمركزية الشمس، أي أن الأرض تدور حول الشمس، ولكن هذه النظرية الجديدة عادت فتمرضت لأزمة جديدة نتيجة عجزها عن تفسير حركة كوكب المريخ - ولم تحل هذه المشكلة إلا بعد أن جاء كبلر الذي رفض فكرة الحركة المنتظمة والمستديرة، ووضع - عن طريق التجربة - قوانين افتقرت إلى الأساس النظري، إلى أن جاء نيوتن فصاغ قانون الجاذبية العام، ولكن اكتشفت بعض الاضطرابات في حركة عطارد فألقت ظلال الشكوك على نظرية نيوتن، ومهدت الطريق لظهور نظرية النسبية على يد أينشتاين في بداية القرن العشرين - ومن هذا العرض الوجيز لتطور النظريات التي تفسر النظام الشمسي في الغرب نستطيع القول بأن الأزمات تنبئ عن ظهور نظريات جديدة، لا اختفاء النظريات القديمة -

وواجهت «نظرية المجموعات» للعالم الرياضى كانتور أزمة أخرى منذ بداية ظهورها - ففي النصف الثاني من القرن الماضي بدأ كانتور أبحاثه عن مجموعات لا نهائية من الأعداد والنقاط مؤسسا أبحاثه على اللانهائية الفعلية، فتحويل نظاماً من المجموعات اللانهائية تمثل امتداداً لفكرة الأعداد الحقيقية، واعتقد أنه يستطيع أن يخلق بنظرية المجموعات أساساً للتحليل ولكل الرياضيات، ولكن نظرية كانتور عن الأعداد اللانهائية لم يلبثت، مع الأسف، بطائفة من الاعتراضات فور ظهورها، بسبب عدم الجزم بصحة أقوالها من جهة، ثم بسبب ما اشتملت عليه من تناقضات من جهة أخرى، ومن ثم تعرضت نظرية المجموعات منذ ظهورها لسلسلة لا عد لها من الأزمات - وحاول زرميلو إزالة التناقضات التي اشتملت عليها النظرية بأن سلكها في عداد الفرضيات أو البديهيات وبدأ أن مصير نظرية المجموعات مرتبط تماماً بالجهود العبارة التي بذلت لإضفاء صبغة الفرضيات أو البديهيات على التحليل العنابي واللافي - لكن هذه الجهود ذهبت هباءً نتيجة لاكتشاف قضايا لا يمكن حسنها طبقاً لنظريات جودل - وما تقدم يتضح أن الأزمات اصطلمت على نظرية الأعداد اللانهائية - ولذلك لا ندهش إزاء هذا الموقف الصعب إذا ظهرت أخيراً نظرية مضادة لنظرية كانتور في المجموعات -

وفي كل مثال من الأمثلة السابقة عرضنا لذكر الأزمات الحقيقية، ولكننا نعرف أيضاً عدداً من الأزمات الزائفة، أشهرها الأزمة المتعلقة بتاريخ علم الهندسة، الدائرة حول مشكلة الخطوط المتوازية التي ظلت منذ عهد إقليدس قضية مسلمة لم يتم أى برهان بتنفيذها - ومادام العلماء

يبحثون عن حل فإنه يمكن الحكم بزيغ بعض البراهين دون هدم الهندسة الإقليدية . وبعد الأخذ بالسلطات الجديدة دخلت الهندسة مرحلة جديدة من مراحل تطورها تتنازع بالتساوي قاعدتها وتصميم طرقها . وإزاء هذه الظروف لا نستطيع أن نقول إن هناك أزمة بالمعنى الذي ذكرناه فيما سبق . وقصارى ما يمكن أن نقوله فى هذا الصدد هو أن هناك « أزمة نمو » بمعنى أزمة تطور ، لا تمثل مشكلة حقيقية فى الهندسة بأى حال .

ولكى نغضاض العلم بين الأزمات الحقيقية وبين النكسات المؤورية فى البرهنة على صحة بعض النظريات يجب الحرس على عدم استعمال كلمة « أزمة » بطريقة خاطئة . ذلك أن النظرية الاستنتاجية تدخل مرحلة حرجة عندما يتطر علينا أن نقرر هل صحة هذه النظرية تتوقف على اثبات فرضية معينة . وهلبنى أن لا نعتقد أن الصعوبات التى تحول دون هذا الإثبات دليل على عجز العقل عن السعى الى مواصلة العلم . وفى وسعنا أن نجد عزاء لنا فيما قاله بكمال من أن التناقض ليس دليلاً على بطلان القضايا ، كما أن عدم التناقض ليس دليلاً على صحتها . ويبدى أندريه ويل فى هذه القضية رأياً جبرياً (نسبة لمذهب الجبر) يقوم على الإيمان بالتضاد والتمرر ، فيقول : « إن الله موجود لأن الرياضيات خالية من التناقض ، وإذا وجد الشيطان فلأننا لا نستطيع البرهنة على خلوها من التناقض » .

(ب) المرض الباطنى (الداخلى) : إن الميوب الموجودة فى داخل كل نظام من النظم تؤدى الى هذه النظريات التى ظل الناس يتمسكون بها زمناً طويلاً . ويمكن أن نسمى هذه الميوب : « العوامل المرضية الداخلية » . وكان بعض العلوم القديمة السابقة على العلم الحديث ضحية لهذه العوامل ، مثل علم التنجيم وعلم الهيمياء (الكيمياء القديمة) اللذين كانا يتمتعان بظهرة طيبة فى زمانهما ، ولكنهما فقدتا مكانتهما بعد ظهور الألوان الجديدة من المعرفة . وعلة فقدانهما لهذه المكانة هو فقدانهما لشرط « المتانة » ، أى عدم قيامهما على أساس متين . وبذلك اتسعت الهوة بين المعرفة العلمية القائمة على الملاحظة وبين الادعاءات الخيالية التى ادعاهها المنجم أو الهيمياءى . وكذلك أدى فقدان شرط « المتانة » الى عدم بعض النظريات العلمية القديمة ، كالميافة والكهانة التى كان أصحابها يدعون قراءة المستقبل بزجر الطير ، فما طار من ميامنك الى مياسرك فهو نذير شوم ، وما طار من مياسرك الى ميامنك فهو بغير يمن ، كما كانوا يستقرئون المستقبل فى أحشاء ضحايائهم . وذلك بالإضافة الى كلف البحث وقراءة خطوط اليد ، والتكهن بواسطة الأحلام وتفسيرها ،

والتنبؤ بالمستقبل بواسطة لعب الورق ، وعلم الفراسة أى الاستدلال بعلامح الوجه على مزاج الشخص وأخلاقه ، وفراسة الدماغ أى الاستدلال من شكل الجمجمة على الشخصية والملكات العقلية ودراسة الغط بوصفه تعبيراً عن شخصية الكاتب ، وغير ذلك من علوم الكهانة التى أصيبت بالهزل ، وإن كنا لا ننكر فائدتها كما يدل على ذلك كثرة النشرات الجوية التى تقتنبأ بحالة الطقس ، واستخدام خريطة البروج فى كشف الطوالع ، وأوراق العطر (اليانصيب) .

وعندما أهدى كوبرنيك كتابه إلى البابا بولس الثالث عدد الأسباب التى تدعوه إلى القول بدوران الأرض حول الشمس خلافاً لنظرية بطليموس ، واستشهد بكثرة الدوائر والأفلاك فى نظام بطليموس بصورة معقدة ومزعجة ، مما يتنافى مع مبدأ البساطة . ومن الأسباب التى سردها مخالفة مبدأ المتانة ومبدأ المنفعة .

وكانت نظرية « اللاهوب » فى القرن الثامن عشر التى أريد بها تفسير حرارة النار وأثارها فتفترض وجود عنصر خفى لا تراه العين اسمه « فلوجستون » . ولكنه ينبعث من كل مادة محترقة ، إلا أن اللاهوب لم يستطع أن يفسر بعض الظواهر المتصلة بعملية الاحتراق ، كاتجاه اللهب وزيادة وزن بعض المواد خلال عملية الاحتراق . ولذلك سقطت نظرية اللاهوب لفقدانها شرط التماسك الداخلى . وكان اكتشاف الغازات ضربة قاضية عليها ، وعلى كيمياء العناصر .

وليس من غير المألوف نيل النظريات نتيجة التوصل إلى كشف جديد ، أو نتيجة تطورها الذاتى ؟ ومتى فقدت النظرية ما تعطى به من تأكيد انهارت لتفسح المجال أمام نظرية أكثر متانة ، وخاصة إذا كانت النظرية الجديدة أكثر فائدة . ولا يقتصر هذا على العلوم التجريبية بل يمتدأها إلى العلوم التجريدية كالرياضيات حيث يعتبر ضيق مجال التطبيق وعدم فائدة البحث سبباً رئيسياً فى هدم بعض النظريات التى لا يمكن إنقاذها من براثن الفناء إلا إذا كانت تمت بصلة لبعض النظريات الأخرى ذات الأهمية .

(جـ) الأمراض الخارجية ، توضيحاً للعامل الخارجى الذى يودى إلى هدم النظريات العلمية يجدر بنا أن نفحص الحالة التى استشهد بها ج . ديو دونيه ، إذ قال إن تعديل بديهية واحدة فى إحدى النظريات يكفى لخلق سلسلة من النظريات الجديدة . وبذلك يصبح نطاق النظرية محدوداً دون إلقاء صحتها الرياضية بأى حال من الأحوال . وهذا من شأنه أن

يؤدي إلى تضخم « المؤلفات » الرياضية دون إضافة إلى محتواها مما يضرب بمحيار « الحالة الطبيعية » وبخاصة مبدأ الفائدة . حتى وإن عادت في النهاية بالفائدة على بعض المؤلفين الذين هم في حاجة إلى نشر مؤلفاتهم .

وأخطر من ذلك النتائج المترتبة على تدخل المؤسسات والحكومات في الحالة الطبيعية للنظريات العلمية . ذلك أن معيار الصنفية خاصة ينتهك عندما تحاول هذه الجهات رفع نظرية خاصة إلى مرتبة المقيدة . وهذا من شأنه أن يحدد جذوة النشاط العلمي من جهتين : تجرد النظرية التي تحاييها الحكومة ، وإخماد النظريات المنافسة لها سواء باطراحها ونبذها أو بالحد من قدرها . ولندكر في هذا الصدد ما حدث في القرون الوسطى حينما حظيت فيزياء أرسطو ، والمركزية الأرضية عند بطليموس ، بالمركز الممتاز والمكانة الرموقة . ويحدث الجمود والركود متى تقرر إدانة وحظر تدريسي إحدى النظريات المتنافسة حتى بدون الرغبة في محاكاة نظرية معينة . ولم تلق الأجراءات العقابية عند هذا الحد . بل قد يرغم صاحب النظرية أو أنصارها على التزام الصمت . وأسوأ من ذلك إرغامهم على الرد والاعتراف علناً بخطأ نظريتهم . ويمكن أن يحدث عكس ذلك تماماً كأن يرد إلى المرء اعتباره بعد إدانته . كما حدث لجاليليو الإيطالي ودارون الأنجليزي ، وكان يتقرر لقبول النظرية بعد رفضها . كما حدث لنظرية السبر نيطيقاً (التحكم الآلي) وعلم الوراثة (الهندسة الوراثية) بعد الحرب العالمية الثانية .

وقد كثر الكلام في السدة الأخيرة عن استغلال النظريات العلمية لأغراض غير علمية . وإذا قمنا جالينا الجانب الأخلاقي لهذه القضية تعين علينا أن نقرر ، هل يمكن استخدام إحدى النظريات العلمية ضد أهداف العلم النهائية أو ضد مصلحة البشرية جمعاء ؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فماذا يجب عمله لتوقيه أنفسنا من هذا الخطر الداهم ؟ إن أسطورة « تليد الساهر » تعد تذكيراً خطيراً لنا يحذرننا من تدمير الجنس البشري نفسه بنفسه . وقد أعرب نوربرت وينر ، ولودفيج فون بركا لانفي ، عن جزعهما من احتمال تعرض البشرية للقوة المدمرة التي تملكها أحدث الاختراعات العلمية والتكنولوجية . وقد وجه أ . جروونديلاك تحذيراً مماثلاً عندما أدان الدعوة إلى اتخاذ العلم مصدراً لدين جديد .

ولحسن الحظ أن قبح حدوث كارثة عالمية ، وهو الفبح الذي ينتاب أفتنة مشاهير العلماء ، لا يزال أمراً افتراضياً حتى الآن . ولكن حدوث مثل هذه الكارثة يمكن أن يعد مرضاً حقيقياً ، لأنها سوف تقه المجزرة التي تحدث بين الحيوانات المتوحشة حين يفترس بعضها بعضاً .

ويسبق مثل ذلك - وإن كان بدرجة أقل إثارة للرعب وانزعاج - على العلم الذى يحاول السيطرة ، بل القضاء ، على استقلال العلوم الأخرى . وهنا يجب أن نفرق بين الميل الطبيعى المشروع إلى اشتراك أحد العلوم مع علم آخر فى مباحثه ومجالاته ، وبين الميل السقيم وغير المقبول للقضاء على استقلال العلوم الأخرى ، مما يعد خطراً بيئياً لا يمكن احتشاله . وقد حدث هذا لأول مرة فى أخريات القرن الثامن عشر تحت اسم « الترييض » (استخدام الرياضيات فى معالجة العلوم الأخرى) .

وقفصيل ذلك أن نجاح العالم الإيطالى جاليليو فى مجال الرياضيات ، وهو نجاح لا يمكن إنكاره ، أثار موجة من الحماسة فى بعض الدوائر « لترييض » العلوم الطبيعية . ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل لقد سرت عدوى « الترييض » إلى علم الأخلاق ، والاقتصاد السياسى ، بل إلى الفلسفة ! - وقد أدى هذا - وبدون الاعتدال الحكيم الذى أبداه العلماء الحقيقيون - إلى حمل ديكرت الفيلسوف الفرنسى ولايبنتز الفيلسوف الألمانى على وضع مشروعاتهما الفلسفية المتسمة بالمبالغة الحمقاء ، وإلى التطبيقات المملة التى قام بها من قلدهما من التلاميذ والأتباع . وقد سعى أصحاب المذهب العقلى من رجال حركة « التنوير » (١) ، إلى تحديد مركز كل علم ، ورسم حدوده ، وتحديد دائرة اختصاصه . وليس أدل على ذلك مما فعله أصحاب « الموسوعة الكبرى » أو قاموس العلوم والآداب والهنر ، وربما تبادر إلى الذهن أن حركة الترييض قد ماتت نهائياً ، ولكننا رأينا فى منتصف هذا القرن أن هذه الحركة قد عادت إلى الهجوم ، بعد أن خفت صوتها لمدة قرنين من الزمان ، بل لقد عادت أشد ضراوة وعدواناً لتشعر الناس بأنها أصبحت « إمبراطورة العلم » ! - وقد بذلت محاولة صادقة فى الأيام الأخيرة لدراسة وضع الرياضيات ورسم حدودها وتحديد اختصاصها . ونحن نرجو أن لا يهكر هذا النقد المشروع - وإن كان شديداً - سفور علماء الرياضيات ، وأن يساعد على تخفيف حدة الحماسة لدى الدارسين المبتدئين .

(٦)

التحديث : تبرز النظرية الى حيز الوجود متى أعلنت للناس فى بيان موثوق به ، جدير بالتصديق ، ولكن يفضح للفحص الدقيق . أما المراحل

(١) حركة فلسفية فى القرن الثامن عشر (المترجم)

السابقة - على نهر النص ففهم مؤرخى العلم وكتاب التراجم العلمية أكثر مما فهم العلماء والباحثين - ومنذ اللحظة التى تظهر فيها النظرية تصبح نظرية مثالية ، ولكن التطبيق العلمى هو الذى يثبت صحتها - وليست النظرية العلمية موضوعة للتأمل كالأعمال الفنية ، ولا موضوعة للتفكير كالتنظريات الفلسفية ، ولا تبلى بالاستعمال كالمدد والآلات .

وصفة القول أن النظرية العلمية تكون صحيحة بقدر ما تستوفى شروط الحالة الطبيعية الصحية - والفحص الذى يستعملها هو القاضى الوحيد الذى يستطيع الجزم بتوافر شروط الحالة الطبيعية الصحية فى النظرية ، لأنه لا مجال هنا للاستنباط أو الاستقراء ، وإنما صلاحية النظرية للتطبيق فى الحاضر والتأخر المستنبطة منها هى التى تحدد هل النظرية فى حالة طبيعية صحية أم فى حالة مرضية .

ولما كان استعمال النظرية العلمية هو جوهر نشاط الباحثين فقد أمكن لنا أن نميز بين هذه المواقف المحتملة - وهى :

١ - الاستعمال الكلى للنظرية للتأكد من صحتها من جميع الوجوه .

٢ - الاستعمال الجزئى للنظرية دون تعديل فى التفاصيل .

٣ - الاستعمال الكلى أو الجزئى مع تعديلات طفيفة .

٤ - الاستعمال الجزئى مع إجراء تعديلات جوهرية واستبعاد ما عدا ذلك .

٥ - تحديث النظرية (جعلها حديثة) مع الإبقاء على بعض التفاصيل

٦ - الصول من النظرية لوجود أخطاء واضحة فيها ، والاستعاضة عنها بنظرية أخرى ..

وفى كل حالة من هذه الحالات يقوم العالم بمهمة الجراح ، فيشرح النظرية محل البحث ، ويستأصل الأجزاء الضعيفة منها ، ويبقى على العناصر التى يثبت له صحتها - والمقصود من ذلك كله هو وضع نظرية كاملة تجمع بين ما هو مفيد فى النظريات التقليدية ، والإضافات الجديدة التى ظهرت نتيجة الابتكارات العلمية والتكنولوجية الحديثة - وكل هذه العملية تشكل تحديث النظرية .

وقد كثر الكلام فى المدة الأخيرة عن « التحقيق » (التحقق من صحة النظرية) ، و « التفنيد » (دحض النظرية) ، و « إعادة التجارب » ، و « الاختبار » ، وكان النظرية العلمية شبيهة بالعملة التى يهتجرها الصراف ليعرف قيمتها ! ولكن الأمر ليس كذلك على الإطلاق ، لأن تحديث النظرية

ليس تجربة خاصة ، وإنما هو طريقة يستخدمها كل باحث علمي في عمله حتى ولو كان عملاً تجريبياً محضاً . مثال ذلك ما فعله ديديكاهند الذي ابتكر نظرية جديدة للأعداد الحقيقية في حين كان يعد مقررأ دراسيا عن التحليل اللاهائى طلبته في المعاهد التكنولوجية .

هذا ، وتحديث النظريات العلمية عمل مقصود يقوم به الفرد لغاية معينة ، ولهذا يحمل هذا العمل الطابع الفردي ، وإن كان هذا لا يمنع من اشتراك الفرد مع غيره في بحث موضوع معين . وحينئذ تحمل النظرية الناتجة طابع الفكر الجماعي الذي أدى إليها . ويشهد لما ذكرنا ما قام به بورباكي من أبحاث في الرياضه إذ سرح بأنه يقصد من ذلك إلى التحديث

وقد تكرر التحديث في تاريخ العلم ألف مرة . وفي المصور الوسطى سيطر نظام بطليموس على الأذهان غير منازع . وكان الناس يتبعونه كما ورد تماما في المخطوط (كتاب شهيز في الفلك لبطليموس) ، إلى أن جاء كوبرنيك فأبقى على عناصر معينة من نظرية بطليموس ، ورفض العناصر الأخرى ، واستعاض عنها بنظريته الجديدة . ثم تعرضت نظرية كوبرنيك للتحديث على يد كيبلر وتيخو براهه وغيرهما . وسرعان ما جار النسيان على نظرية تيخو براهه ، في حين تعرضت نظرية كيبلر التي حدثها ليوتن لعدة تحديثات متعاقبة ، وفي وسعنا أن نقول إن الابتكار العلمي لا معنى له سوى هذا التحديث .

ولا شك أن تحديث المعرفة عمل ثقافي وحضاري في المقام الأول . وهو يتم لا في مجال المثل النظرية الفالاية كالنظريات العلمية ، بل أيضا في المجال العملي الخاص بأجهزة وتقنيات الإنشاء والتفسييد . بيد أن إعادة اللمسات في الفن أمر غير مرغوب فيه تماما . ذلك أن العمل الفني لا قيمة له إلا إذا احتفظ بهكله الأسلى ، وكل تعديل يجرى عليه يعنى تقييأ في صورته الأولى النقية .

ولا نقالى إذا قلنا إن التحديث يقوم بدور كبير في تطوير العلوم ، وبخاصة في ثقافتها وتكوينها . وقل من الناس من يعرف هذا الدور ، لعجزهم عن التمييز في محتويات المعرفة العلمية بين خطوات الخلق والابتكار العلمي ، وخطوات توزيع المعرفة المكتسبة . وقد اقترحت صيغ مختلفة لتحقيق النظريات العلمية وتأييدها . ولكن الناس يخلطون بشكل واضح حتى في هذه الصيغ بين النظرية العلمية وديناميكية توزيعها . وجدير بالذكر أن تحديث النظريات العلمية واسع المدى ، فهو يمتد من إعداد النظرية للطبع إلى تأييد النظريات القائمة . وبين هذين الأمرين

كثير من الخطوات المتوسطة ، منها الاقتباس ، والتعديل ، والاقتزال ،
والتعميم ، والتعليل ، والتركيب .

وإذا انتقلنا من ديناميكية الخلق العلمى إلى ديناميكية توزيع
المنتجات العلمية وإستقبالها رأعنا تنوع فئات المنتفعين بالمعارف
العلمية ، والمستهلكين لها . هناك أولاً المدرسون الذين يصعب غالباً
تمييزهم عن الباحثين . ثم هناك القارئون بعملية تيسير وتبسيط
المعارف العلمية لتتناسب مع مدارك القراء ، وهؤلاء يستخدمون المقالات
والمطبوعات وغيرها من المعلومات التى توفرها وسائل الاتصال ، بغية
القيام بدور الوساطة بين الجمهور العام والدوائر العلمية المتخصصة .
وهناك فئات مهنية من كل نوع لا تهتم بالنظريات العلمية بقدر اهتمامها
بالمطبوعات العلمية فى مجال الصناعة ، والتجارة ، والرياضة ، والأغراض
الترويحية . ثم هناك فئة الهواة ومنحبه الاستطلاع الذين قفرهم
المنجزات العلمية . والحق أن هذه الفئات شديدة التنوع بحيث يصعب
علينا القول بأن هناك مجتمعا علميا بالمعنى الصحيح .

وواضح أننا لا نعرف على وجه اليقين مدى ما يعطى به العلم من
قبول ، إذ يقترب توزيعه دائماً ببعض التحريف الذى تحاول الأمانة العقلية
والدقة المنطقية التقليل منه بقدر الإمكان . ويحدث فى هذه المرحلة
أحياناً أن يلتف جمهور المستهلكين والمنتفعين وهواة المعرفة العلمية
ممن لا يعرف هدفهم ولا اتجاههم حول نظرية من النظريات . - حينئذ
تتحول هذه النظرية إلى شعار أو رمز ، وتتمتع بشهرة لا نزاع فيها ، بل
قد تصبح نموذجاً رئيسياً (وإن لم يكن ملزماً) للبحث العلمى نفسه .
والاصطلاح الذى يطلق على مثل هذه النظرية هو كلمة « النموذج » . وهى
كلمة قوحي بأن النظرية هى مقياس ومقيار ، بناءً على محتواها الصحى
السوى . وتصبح هذه النظرية ، من بعض الوجوه ، بمثابة نوع من
الاستفتاء الشعبى ، خلافاً للتقيدة المفروضة بقرار من السلطات الحكومية
هذا والنماذج هى نظريات مميّزة بفضل الإجماع الذى ينمقدها
عليها ، مما يكفل لها الاستقرار وطول البقاء . ويقتصر تحديث النماذج
على إعادة إصدار صورة أمينة نسبية لها ، وهى - ككل الآثار العامة -
تمثل روح العصر ، وتنتظر إلى المستقبل بعين التحدى .

وقد تتجاوز النظرية العلمية حدود النموذج المعيارى الذى استقرت
عليه ، فتصبح أمراً شاذاً ، وبالتالي تصبح هفة . وهذا يجرنا إلى الحديث
عن ذلك الجانب من ديناميكية العلم الذى يعتمد حوله الخلاف بين
العلماء .

وكما هو الحال بالنسبة للعديد من المفاهيم فإن تحليل الدلالات اللغوية لأي كلمة من الكلمات يمكن أن يرشدنا إلى المعاني التي تدل عليها هذه الكلمة . وهنا نقول إن كلمة « ثورة » (في الإنجليزية Revolution) يرجع تاريخها الغريب إلى ورودها في عنوان كتاب كبير (١) ألفه كوبرنيك باسم « دورة الأفلاق السماوية » . وهنا يستعمل كوبرنيك كلمة Revolution للدلالة على الدورة أو الحركة الدائرية . ولما كانت نظرية كوبرنيك القائلة بدوران الأرض حول الشمس مخالفة لنظرية بطليموس فقد استخدم كوبرنيك نظريته في مهاجمة بطليموس وإثبات بطلان نظريته . وهنا يعتمد الصراع بين نظريتين علميتين ، وينتهي الأمر بانتصار النظرية التي تتضمن في عنوانها كلمة « دورة » .. ومن ثم اكتسبت كلمة (Revolution) معنى الثورة ، مع أنها موضوعة في الأصل للدلالة على الدورة أو الدورات . وفي الوقت نفسه أصبحت كلمة Revolution هي الأسطلاح الأناسي الدال على مواقف صائفة تمتد من المجال السياسي إلى المجال الفلسفي والاقتصادي ، فأصبحنا نسيم هذه المبارات : « الثورة الفرنسية » و « الثورة الأمريكية » ، و « الثورة الصناعية » . وفي القرن التاسع عشر أيد كلود برنار فكرة « الثورة العلمية » . وكانت كلمة « الثورة » في ذلك الوقت تقترب غالباً بكلمة « الإصلاح » للدلالة على التحول والتغيير الذي يطرأ على الحياة الاجتماعية . وعندما اختار كلود برنار الكلمة الأولى (الثورة) للدلالة على الثورة العلمية أراد بها أن العلم — خلافاً للطبيعة — يتقدم بقفزات متتامة ، ثم يتوقف عن المسير بسبب تغيير النظريات العلمية .

ومن الواضح أن كلمة « ثورة » اكتسبت معاني جديدة في العصور الحديثة بحيث أصبحت تدل على تغيير الأحوال والأحداث الماضية ، كما تدل على الرغبة في حدوث تغييرات في المستقبل .. وجدير بالذكر أن كلمة « ثورة » في طريقها إلى فقدان معناها الابتدائي للدلالة على مزيج من العلم والحقيقة . ولذلك وجب تخليصها مما علق بها من المعاني الإضافية التي تنسب بالمغالاة ، وعدم الصدق .

وفيما يتعلق بديناميكية الكشف العلمي يجب علينا أن نبدأ باستبعاد ذكره التعارض بين العلم التقليدي والعلم الثوري ، ولا تستبقى منها سوى التعارض الحقيقي بين الحالة الطبيعية الصحية ، والحالة المرضية ، في

البحث الملمس على ضوء معايير معينة . وعندما يدعو التفاعل بين الإنسان وبينته الاجتماعية إلى إعادة النظر في النظرية العادية ، أي تحديثها ، فإن ذلك يؤدي إلى إرساء التقاليد العلمية التي يجب ألا نعتبرها رصيدا من الثروة المكتسبة ، ولكن خطوة بارعة في إقليم حضري حافل بأنواع النبأى والمرافق العامة الهادفة إلى تيسير أسباب الحياة للمجتمع البشري وجدير بالذكر أن التقاليد العلمية تتطور ببطء ولينة ولكن ثابتة ، وتقدم إلى الأمام خطوة خطوة . وظهور النماذج الجديدة في التقاليد العلمية هو في حد ذاته ظاهرة طبيعية لأنها تضبط إيقاع الدور التجديدي في العمل التحديتي ، ولكنها لا تستبعد هذا الدور تماما . وإذا توقفت عجلة التحديث نتيجة العوامل المرضية التي تؤدي إلى قطع الصلة مع التقاليد نشأ بسرعة مواقف ثورية لا ينتهي إلا بظهور نظرية جديدة تختلف اختلافا جديدا عن النظريات الأخرى ، فتوطد صلتها بالتقاليد العلمية . وليس هناك أي أثر للصف في هذا التغيير . ويتم التحديث مرة أخرى متى أصبحت النظرية الجديدة جزءا من التقاليد بعد تنازلات عديدة متبادلة بين الجانبين . هذا والتغييرات الثورية خاضعة للتجربة خلال فترة مؤقتة من استيعاب الأفكار الجديدة . ويتوقف طول هذه الفترة ومداهما على أهمية الانفصال عن التقاليد ، الناشء عن توقف عملية التحديث .

ولقد تجنبنا عمدا في حديثنا عن مفهوم الثورة العلمية أي إشارة إلى احتمال التعارض بين النظريات التقليدية والنظريات الثورية . ذلك أن مثل هذا التعارض - إذا وجد - يهتم التاريخ الاجتماعي للعلوم ، ولكنه لا يمت بصلة وثيقة إلى الإستمولوجيا (المعرفة) .

(٧)

ديناميكية العلوم والمنظور التاريخي :

وفي ختام هذا المقال يجب أن نميز في « ديناميكية » العلم (القوى المحركة للعلم) بين النظريات المتزامنة (الموجودة في عصر تاريخي واحد) والنظريات غير المتزامنة (الموجودة على امتداد المنظور التاريخي أي في عصور تاريخية مختلفة) .

وعند تفريح النظرية العلمية العادية (السوية ، الصحية) أى النظرية التى تؤدى وظيفتها الطبيعية ، وتنطوى على قاعدة عملية ، يجب التمييز بين « قلبها » أى مفاهيمها الأساسية وطرقها الخاصة ، وبين « مجالها » أى تطبيقاتها المحتملة . وهذا يذكرنا بما قاله أرسطو من أن الفكرة لها معنى أساسى (القلب) كما لها دلالات إضافية يتسع لها المعنى الأساسى (المجال) . ولأضرب لك مثلاً يوضح هذه القضية : تأمل الوضع الراهن فى نظريات السبريتيكا تجد أن قلبها يتألف من ثلاثة مفاهيم هى : التحكم ، والتغذية المركدة ، والمعلومات ، فى حين أن مجال تطبيقاتها يتضمن ثلاثة ميادين متميزة هى : العالم الحى ، والدكاء الاصطناعى ، والكون المادى .

ولقد رأينا أننا أن كل نظرية عادية تنشأ إما من تحديث النظريات السابقة التى تقلعتها العقائد وإما من الاستيعاب التدريجى لنظرية صادرة عن موقف ثورى . وفى أثناء هذه العمليات نجد أن القلب والمجال المشار إليهما أننا يتعرضان لتعديلات تبرز أهميتها من دراسة النظريات العلمية غير المتزامنة . وهذه الدراسة لا تقتصر على تحديث النظريات العادية ، بل تمتدى ذلك إلى معرفة الأسباب والظروف التى أدت إلى نبذها والاستعاضة عنها بنظريات أخرى . ولكى يتسنى الجمع بين النظريات المتزامنة وغير المتزامنة فى مفهوم واحد استعيرت كلمة « الأسلوب » من تاريخ الفن . والأصل المعمارى لهذه الكلمة غير واضح تماماً وكان بيردوم أول من أستعمل هذه الكلمة فى ١٩٠٦ فى نظريات الفيزياء . وفى ١٩٢٥ استخدمها كلود شيفالى فى مهاجمة الأسلوب « الجبرى - التحليلى » الذى جرت عليه مدرسة وبراغتراس . وتؤكد عدة دراسات حديثة فى الأسلوب العلمى اتساع هذا المفهوم لتفسير تركيب وتطور العلم .

وترتبط الأساليب بالنماذج العلمية من بعض الوجوه ، إلا أنها - أى الأساليب - أطول عمراً ، وأقرب على التعايش مع غيرها من مختلف الأساليب . يضاف إلى ذلك أن منشأها لا يرجع إلى نظرية علمية خاصة سواء أكانت نموذجية أم لا ، وإنما ينشأ بعض هذه الأساليب بفعل العوامل الجغرافية أو العرقية أو الثقافية أو غيرها .

والظاهر أن الأسلوب العلمى هو وصف تخطيطى لديناميكية العلم ، ولذلك يكون وصفاً عاماً . وهو أداة مفيدة فى وصف النظريات العلمية ، وتصنيفها ، وإيضاح أصلها ، وأسباب نجاحها أو اختلالها فى زوايا النسيان . ويمكن أن يستخدم الأسلوب العلمى أيضاً فى معرفة الاتجاهات

الماضية فى التفكير العلمى ، والتنبؤ بحالة العلم فى المستقبل . وعلى الرغم من أن فكرة الأسلوب لم تستخدم إلا حديثا ، وأنها لا تزال حتى اليوم تستخدم بشئ من التردد ، فقد ثبت أنها ضرورية لدراسة ديناميكية العلوم .

(٨)

الخلاصة :

حاولنا فى هذا المقال ان نبين لك أن عملية كسب المعرفة الإنسانية تشبه تماما فى عالم المثال عملية البناء . وبسبب هذا التشابه بين الامرين يتضح لك أن للمعرفة مخططا عاما هو بالنسبة للتفكير العلمى بمثابة « التصميم » الذى يضعه المهندس المعمارى لإقامة المبنى . وحدثناك ان تطور العلم تم على مستويين متكاملين : فعلى المستوى الاجتماعى انفصل العلم بالتدريج عن الخرافة والسحر ، وعلى المستوى الفردى تطور العلم إلى نظام مستقل من المعرفة ، متميز عن الراى والدين .

ولفكرة المخطط العام المشار إليها أنفا قيمة عملية ، فبفصله نستطيع ان نقيس درجة الحالة الطبيعية (العادية ، السوية ، الصحية) فى كل نظام من نظم المعرفة . ومتى لقرر الإعلان عن النظرية العلمية ظهرت عوامل داخلية وخارجية تؤيدها أو تفندها . وجدير بالذكر أن تعاقب وتناوب الاحوال الطبيعية والمرضية فى كل النظريات العلمية يؤكد البعد اللائزمنى فى المعرفة الذى يجعلنا فى تناوب الأفكار القديمة والجديدة . ويسمى الانتقال من الأفكار القديمة إلى الجديدة باسم « التحديث » عندما يحدث الانتقال فى أحد الاتجاهين . وباسم « الاستيعاب » عندما يحدث الانتقال فى الاتجاه المضاد وتشكل نتائج هذه الحركة المزدوجة متاهة محيرة لا مخرج منها إلا بفكرة « الأسلوب » .

ولا نستطيع ان نغتم هذه الاعتبارات الخاصة بالمخطط العام للمعرفة دون الإشارة إلى ظاهرة فريدة . ذلك أن صفة الكمال هى من الخصائص الذاتية للمثل العليا . ولذلك فإن كل نظرية علمية تدعى الكمال ، وتطالب

الناس ان يعتبروها كذلك . ولكنها تخضع - نتيجة ما يتوالى عليها من ضروب التحديث والاستيعاب - لتعديلات تدعى بدورها صفة الكمال . ولتبرير هذا المؤلف الغريب الكامن في ديناميكية العلم يطيب لنا أن نلجأ إلى خرافة يانوس الذي كان الرومان يعتقدون أنه ذو وجهين (ومنه اشتق شهر يناير لأن له وجهين : وجهها يستقبل به العام الجديد ، ووجهها يستدبر به العام المنصرم) ، كذلك النظريات العلمية : هي متماثلة في طبيعتها ، ولكن لها وجهين : وجهها يمثل صورة الكمال الذي تدعيه ، ووجهها تتجه به الى المستقبل وهو يمثل التعديل الذي يطرأ عليها حتى تبلغ درجة الكمال ..

السكندرو جيوكيولسكو

(معهد الإعلام ، بوخارست)



جسم الإنسان ومذهب الفردية

بقلم :
دافيد بيرتون

لا يوجد ما هو أكثر شموشا بالنسبة للإنسان من مادة جسمه ، إذ حاول كل مجتمع بطريقته الخاصة أن يصل الى تفسير معين لذلك اللغز الذى تمتد فيه جذور الإنسان ، وتتابع ظهور نظريات متمدة عن الجسم لا يزال بعضها حيا بين أيدينا اليوم ، ولقد ارتبطت هذه النظريات ارتباطا مباشرا بنظرة المجتمعات المختلفة للعالم . والأكثر من ذلك أنها اعتمدت على مفهوم الشخص . وتمتبر النظرية الحديثة للجسم التى تتجسد فيها الناحية التفريحية الفسيولوجية مباشرة لظهور وتطور الفردية وسط المجتمعات الأوروبية فى عصر النهضة وبخاصة فى القرن السابع عشر مما يمثل تبلورا واضحا لهدفها على المستوى الاجتماعى . وفضلا عن ذلك فإن تفجر المعلومات الحالية عن الجسم (١) قد جعل النظرية التشريحية الفسيولوجية مجرد واحدة من نظريات عديدة رغم أنها هى السائدة بينها ، وأصبح ذلك يمثل مرحلة أخرى من الفردية ربما كانت ردة الى فكرة الأنا ترتبت على ظهور مجتمع أصبح فيه التحكم الآلى فى الأفراد ظاهرة هامة . وهو تحكم الى إما مسلم به ومرغوب فيه حسب الحالة التى

١ - اخذ البحث المتصل فى النظريات الاخرى عن الجسم من الفرق فكرة التجسيم الذى يعتبر من الاسرار الهامة التى ترجع باصلها الى الافكار التقليدية للفناء والتى تتضمن أيضا عدة نظريات عن الجسم ليس لها علاقة بالنسب الطبى . وهى بذلك متحررة من أوهام الطب الحديث ونظراته الميكانيكية للجسم وغير ذلك مما سنعوده اليه بهىء من التفصيل .

المترجم : محمد جلال عباس .

لا تبدو متناقضة مع البحوث المعاصرة في الطرق الجديدة للتنشئة الاجتماعية والأشكال الجديدة للبقائية (٢) ، الى غير ذلك مما يهيج إليه ما قد اتفقنا على تسميته بالظاهرة المجتمعية (٣) ، وتعتبر هذه خاصية من خواص المجتمعات التي يكون فيها الفرد ظاهرة حقيقية بنائية . وفي حقيقة الأمر نجد أن المبادرة في هذه المجتمعات تنأتى من جانب الأفراد أو الجماعات أكثر مما تنأتى من ثقافة تميل الى أن تصبح إطارا رسميا بسيطا .

ونشهد اليوم تسارعا في العمليات الاجتماعية مجازاة لها على المستوى الثقافى حيث غالبا ما يكون هناك انفصال ظاهر بين الخبرة الاجتماعية وقدرات الإنسان الثقافية ، ذلك أن بعض الأحداث الممينة تدفع الإنسان الى العزلة . وللتغلب على هذه المحنة يحاول الإنسان ، وهو قلق فى اغلب الاحيان ، ان يبتكر حلولا شخصية ، ولعل الميل الى الانسحاب داخل نفسه والبحث عن الاستقلال الذاتى ليس له تأثيره على التركيب الاجتماعى . مما يؤكد تمزق الفرد والتغلب على عناصر الثقافة التقليدية بعدم استعمالها أو بفتح المجال لازمة الثقة أو بتحويلها الى أشياء عتيقة من خلال التقنية ، فتفقد قيمتها أو تفتنى تماما قاركة وراءها فراها . وعلى عكس المنتظر تتولد الحلول الفردية وينشأ البحث عن ملء فراغ الرمزيات باستعارة رموز من المركبات أو الأنسجة الثقافية الأخرى ، أو من طبقات تاريخية أخرى أو خلق رموز جديدة . وقد يعطينا الانكار للموت الذى يرجع الى عدم قدرة الثقافات المعاصرة على احتوائه فى ايقاع الحياة ، صورة عن عملية التعويض الرمزى حيث ظهر اتجاه دينى جديد جنبا الى جنب مع هذا الانكار ، وتطور فى القالب متخذاً أشكالاً هزلية تهيب للأفراد المهومين طريقة يحددون بها مكانهم فى داخل الكون مرة أخرى ليشاركوا فى الحياة الجماعية أو على الأقل ليتجنبوا العزلة ، وينكروا الحقيقة المرة عن موتهم ، ويحدث التأثير نفسه على مستوى الجسم . فإذا ما قوبل « الخداع » بوجهة نظرة ميكانيكية متحررة

٢ - يعرض كل من اينزيار بل وميشيل مافوسولى ذلك بطريقته الخاصة فى كتابهما

Yves Barel , La Société du Vide, Seuil, Paris, 1983.

Michel Maffesoli , L'Ombe de Dionysos, Librairie de Méridiens, Paris, 1983.

٣ - توضح الظاهرة الجمعية الاتباعين السالدين فى عصرنا حيثما تواجه الفردية . فهى من جهة تصور ازمة الاندماج الاجتماعى وتفكك الروابط التقليدية . وهى من جهة أخرى مطمح يتجه نحو الاتصالات مع الآخرين والبحث عن الاندماج الاجتماعى . ولكن يتم ذلك اختياريا ويمر خلال وسائط تكون فى بعض الاحيان هى الوحيدة .

من الوهم عن التشريح الفسيولوجي الذي لا يترك مجالا للأحلام ، فإن ذلك يؤدي بالناس الى السير في طريق البحث الدؤوب عن أنماط أو نماذج قد تغطي اجسامهم نوعا من الدعم الروحي . وبهذه الطريقة يصبح اللجوء الى ما هو شاذ في اغلب الاحيان بوتقة انصهار تكون أشبه ما تكون بالتجسيمات السيريلية ، ويقوم كل فرد بعمل ما يراه لاهوار جسمه بطريقة استقلالية فردية حتى لو اقتضاه الأمر التنقيب عنها في تقاليع العصر أو في المعلومات المشوهة التي تقدمها وسائل الاعلام ، أو في أي شيء أو مكان آخر .

ونأمل من خلال هذا البحث أن نستعرض نظر القارئ الى تقدم مذهب الفردية في الغرب ونتائجها التي انتهت الى تمثيل الجسم ، وسوف نحاول ان نبين أن النظرة الخاصة بالجسم ما هي إلا تأثير للفردية ، ونتيجة لانحلال الروابط التي تضع الإنسان في مكانه الجداوي الصحيح دون حدوث إزعاج أي فرد لآخر وفي اتصال قوى مع الكون .

وربما كانت إحدى الفكاهات الغريبة التي رواها موريس ليتهارت إشارة جيدة إلى هذه المسألة . بيد أنه قبل أن نصل الى هذه النقطة لابد لنا من تحديد علامات دالة على طريق تحديد مفهوم الجسم . عند الميلانيزيين (٤) ، وكذلك المفاهيم التي تبني فكرة الشخص وتمثيلها . معناها .

تعتقد جماعات الكاناك أن الجسم يستمد صفاته من المملكة النباتية (٥) . فهو قطعة ضئيلة من الكون الذي ييش ، فيرتبط وجود الجسم بالأشجار والفواكه والنباتات ، وهو مطوع لنبض النباتات ، وترتبط هويته بذلك « المجتمع الذي يضم كل الأشياء الحية » ذلك المجتمع الذي تحدث عنه كاسيرييه (Cassirer) . فكلية « كارا » تعني جلد الإنسان ولحاء الشجرة ، ووحدة اللحم والمضلات (Pile) تشير مباشرة إلى لب الفاكهة أو بذرتها . والجزء الصلب من الجسم هو الهيكل العظمي ، وله نفس الاسم الذي يطلق على قلب الشجرة . وتستخدم الكلمة أيضا للدلالة على البقايا المرجانية التي يلتقي بها الموج على الشواطئ . وتستخدم كلمة الأسماك للدلالة على العظام المحيطية مثل عظام الجمجمة ، وكذلك تؤخذ أسماء الأعضاء الداخلية (الأحشاء) من أسماء الفاكهة التي تشبهها في الشكل ، فالرئتان يوحى لهما بشكل شجرة

٤ - سنرى فيما بعد ان هذه ليست مجرد طريقة استعمارات لفظية فإن مفهوم الميلانيزيين عن الجسم لا يطغيه استقلاله كحقيقة أو ظاهرة منفصلة .

« كوني » وهى طوطم من طواطم جماعات كاناك ولذا تتخذ اسم تلك الشجرة . اما الامعاء فانها تعمل أسماء بعض النباتات المتسلقة التى توجد فى الغابات الاستوائية . وعلى ذلك فان الجسم يبدو وكأنه شكل من أشكال النبات يمثل امتدادا طبيعيا لجسم الإنسان . فلا توجد حدود فاصلة بين الاثنين . ولا يخرج الأمر عن أن المفاهيم القريبة فقط هى التى سمحت بالانفصال مع المخاطرة التى أدت الى التطويع والى الذاتية التى أدت الى الاختلافات .

ولا تفكر جماعات كاناك فى الجسم على أنه شكل ومادة منفصلة عن العالم . بل إنه يشارك فى الطبيعة التى يثته . ولا تتميز سلته مع النبات مجرد تشبيهات بل هى تحديد لهوية المادة . وقطعى الأمثلة المأخوذة من حياة شنب كاناك اليومية صورة واضحة لذلك الارتباط الضيق . فالنفل المصاب بالكساح مثلا « ينمو مصفرا » مثل البراعم الضعيفة التى تنقصها العصارة فتذبل تدريجيا وتموت . وإذا ما أتى رجل الشرطة ليأخذ طفلا صغيرا إلى العمل الإجبارى لدى الزعيم (خويشو) يتجه إليه الأب بقوله « انظر الى هذه الأذرع ، إنها كالماء » مضيفا الطفل ببادرة الفجرة التى تكون فى أول أمرها لينت كالماء ثم تتصلب وتتخشب مع مرور الزمان (ص ٦٢) . ويمكننا أن نضرب أمثلة كثيرة على ذلك (ص ٦٥ - ٦٦) . فالمادة نفسها هى التى تعمل فى العالم وفى اللحم أيضا . وهذا يقيم صلة وثيقة بينهما ويحقق تضامنا بين الإنسان والنظام الحيوى المحيط به . وفى كونييات جماعات كاناك يعرف كل إنسان من أى أشجار الغابة أتى أسلافه أو لا يها ينتمى . فالشجرة ترمز الى الانتماء للجماعة عن طريق ربط الإنسان بجذوره فى أرض أجداده أو أسلافه . وكذلك ينتسب إليها مكان موحد فى قلب الطبيعة تندمج فيه مع غيرها من الأشجار التى تتكون منها الغابة . فعندما يولد الطفل تفرس شتلة أو فسيلة فى المكان الذى يدفن فيه جده السرى . ويشتد عود الفسيلة وتنمو تدريجيا مع نمو الطفل . وكلمة « كارو » عندهم تعنى جسم الإنسان . وهى قرينة للتعبير عن تمديد الطفل أو تسميته باسم : مثل جسم الليل . وجسم القاس . وجسم الماء الى غير ذلك .

ويوضح من ذلك أن فكرة الغرب عن الفهم توجد بمثل ذلك التماسك الذى نجده فى المجتمع الميلاييزى . فالجسم مرتبط بعالم النبات . ولذا فلن توجد حدود تفصل بين الأحياء والأموات . ولا يوجد اعتقاد بأن الموت فناء . بل أن الموت أمر يصعد الخروج الى شكل آخر من أشكال الوجود . فربما يأخذ الميت مكان حيوان أو يحمل محل شجرة أو روح .

وربما يعود إلى القرية أو المدينة ، ويختلط بالأحياء في هيئة « باو » (ص ٦٧ وما بعدها) . ومن ناحية أخرى ربما يكون الشخص في فترة من فترات حياته موجودا فقط بعلاقته بالآخرين . فالإنسان إذن صورة منعكسة ، له مادته وقوامه فقط في حالة ارتباطه مع أقرانه .. وهذه سفة تسود كثيرا في المجتمعات التقليدية ، وهي بالإضافة إلى ذلك تنقلنا إلى أعمال علماء الاجتماع الألمان في بداية هذا القرن . كفكرة ظهور الأشياء من خلال التضاد مثل أعمال توننيه (Tonnes) التي يتناول فيها التضاد بين الروابط الجماعية والروابط الاجتماعية - فوجود الرجل عند الكاناك يقتضى بالضرورة تجميع المعاملات التي تتم خلال الجماعة مما لا يمكن لأى فرد أن يتميز فيها بذاته ، ويتأتى وجود الإنسان فيها فقط من خلال علاقاته بالآخرين ، فهو لا يستمد سرعة وجوده من شخصه قائما بذاته مثل الطوطم (٦) . وعلى ذلك فإن فكرة الشخص بالمفهوم الغربى لا وجود لمثلها في المجتمعات والكونيات التقليدية لجماعات كاناك ، أو بالأحرى لا يوجد الجسم بالمعنى الذى نفهمه في مجتمعاتنا الحاضرة ، أما الجسم بمعنى « كارو » فإنه يرتبط بالعالم ، وهو ليس سندا لفردية الإنسان أو اثباتا لوجوده ، لأن ذلك أمر غير محدد ، فالشخص يرجع الى أسول تجعله غير متميز ومكونا من مركب رمزى . ولا يوجد انفصال بين لحم الإنسان ولحم العالم .

ونأتى الآن إلى الفكاة التي سبق أن اشرنا إليها ، فإن موريس ليتهارت الذى يركز الاهتمام على ايجاد تعريف أفضل لتأثير قيم العالم الغربى على عقلية جماعات كاناك قد طرح فى هذا الصدد سؤالا على أحد كبار السن فى نيوكاليدونيا ، وأعجب ما يكون أن ذلك الرجل أجابه بقوله : « إن كل ما أحضرتوه إلينا هو الجسم » (ص ٦٦) . ذلك أن فرض المنظور الغربى على تلك الجماعة مع تنصيرهم (٧) قد أدى بطبيعة الحال بالذين يصنعون التغير وينبذون قيمهم القديمة الى التوصل إلى نوع من الفردية التي أحالت المجتمعات الغربية الى شكلها الضعيف . فالرجل من الكاناك الذى يلتصق تلك القيم الجديدة ولو بطريقة بدائية إنما يحرق نفسه من مركب المعانى التقليدية التي جعلت وجوده فى العالم بداخل وحدة متصلة يصبح معها غير قابل للانفصال عنه . فالمجال الذى

6 - Claude Lévi - Straus, *La Pensée Sauvage*, Plon, Paris, P. 285.

٧ - حول أهمية الاتجاه نحو الفردية فى المسيحية انظر :

Marcel Mauss, « La Nation de Perunne » in *Sociologie et Anthro Polgre* P. U. F, Paris 1950 & douls Dumnt, *Essais Sur L'individu* lism, Seuil, Paris, 1983, P.P. 33 - 76.

يحدده جسمه قد أصبح منذ ذلك الوقت هو المميز له عن أقرانه جميعاً حتى من خطوا معه نفس الخطوة - ومع إبعاده - دون اختلافه تماماً - عن المجال الجماعي وعن تطورات المقاييس الاجتماعية حتى في تلك المجتمعات التي تشتمل على درجة من الامتزاج فلا يحدث التغير بطريقة سريعة - ذلك أن الانكماش الناتج عن التحولات الاجتماعية والثقافية نحو الأنا يؤدي بنا إلى التأكد من صحة حدس دوركايم القوي الذي أدى إلى نشوء فكرة « الحاجة إلى عامل يؤدي إلى تحقيق الفردية ، وذلك العامل هو الجسم الذي يؤدي إلى ذلك الدور » (٨) .

وتعتبر فكرة الشخص التي تبلورت حول الأنا من الأفكار حديثة العهد في تاريخ العالم الغربي / وهناك من الملاحظات المتعددة ما يكفي لإظهار الارتباط الذي ينشأ بين المفاهيم الحديثة عن الشخص وتلك التي تعطي الجسم فضاء ومكانته - والمهم بادئ ذي بدء أن نؤكد أن الاختلافات الفردية تنمو في داخل المجموعات الاجتماعية المختلفة - ولقد بين دوركايم في كتابه « الانتصار » أن الاستقلال الذاتي للفرد يختلف تبعاً للوسط الاجتماعي والثقافي الذي تمتد فيه جذور الأشخاص الذين أجرى عليهم الاختبار . ففي بعض أقاليم فرنسا مثلاً نجد أن الإبعاد أو المقاييس الاجتماعية ثابتة الكيان تؤكد قوة استمرار البقاء والطاقة الكامنة في بعض المفاهيم المتعلقة بالجسم مما يستخدم في مراسيم الاستشفاء الشعبية المتمثلة دائماً في الحماية الرمزية التي يضيفها الكون والطبيعة على الممارسة الطبية .

إن فكرة الفردية التي نتخذها هنا كأساس لهذا التبريز هي في رأينا اتجاه أكثر شيوعاً وانتشاراً من أي حقيقة ذاتية أو قطعية في مجتمعاتنا الغربية ، وهي من ناحية أخرى وجهة نظر عن العالم تضع الفرد في المركز (الأنا المفكرة عند ديكاكارت) ، الذي يوجد في أصل مفاهيمنا السائدة عن الجسم (٩) .

وفي مجال مظهر الفرد على المستوى العالمي فقد أوضحت التركيبة الإيطالية التي وجدت خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر أن التجار ورجال البنوك الذين ينتمون إلى الطبقة المتوسطة كان لهم دور اقتصادي

8 - Emile Durkheim Foms Élémentaires de la Vie Religieuse, PUF, Paris, 1968, P. 386 et seq.

٩ - إن أي موضوع متعلق بالمفاهيم مهما كان يتضمن نظرة معينة للعالم ، ويتطلب من الإنسان (حتى لو كان مجرد عنصر سلبي) أن يتخذ موقفاً معيناً وبعبارة فيما يتعلق بالأعمال التي يستلزم بها . ولهذا يمكننا القول بأن بعض المفاهيم الخاصة (عن الطب الحديث مثلاً) تتضمن ملامحاً فردية هامة أو درجة عالية من الفردية .

واجتماعى هام . ويكشف لنا جاكوب يوركهارت (١٠) باختصار ولكن بوضوح عن ميلاد فكرة جديدة عن الفرد تظهر فيها ملامح معينة من فكرة شمولية قديمة عن تواصل تاريخى فى القيم والروابط القائمة بين الافراد ، يصبح للفرد فيها كيان مستقل فى اختياراته ، فلا يتدفع مع الاتجاهات الجماعية وافكارها التقليدية . وبالطبع فان هذا الانجاز الذى يتحقق به الادراك قد مس فقط القطاع المتميز من المجتمع ، وهو اساسا يتكون من سكان المدن والطبقة البرجوازية . وفى الجمهوريات الايطالية التى عاشت فى ظل الحكم الاستبدادى وجدت شخصيتان يقاس بهما مدى انتشار الفردية البرجوازية هما شخصية الفنان وشخصية القائد الادارى ، وقاتى بعدهما مباشرة شخصية الانسان العالمى واسع المعرفة الذى زود نفسه بطولم عصره من أمثال ألبرتى وليوناردو وغيرهما ممن استطاعوا أن يتجاوزوا - فى إثبات كيانهم وأرائهم - مستوى حدود الدولة الواحدة ، فلما شعورهم بالانتماء للعالم كله ولم يقتصر على الاحساس بالتواجد فى الجماعة المحدودة التى يعيش وسطها الإنسان ، ولقد تحقق ذلك من خلال الاغتراب الذى اضطر اليه الآلاف من الرجال ، فلقد ابتدع نظام النقى الاجبارى فى المدن الايطالية مثل فلورنسا وفيرارا على سبيل المثال ، وتجنبنا للاستسلام الى الحنين الى الوطن - كما حدث مع تشارلز دى اورليانز من قبل - قام الكثير من هؤلاء الرجال - وهم بعيدون عن اسرهم واصولهم - بتطوير عواطفهم بصورة جديدة تجاه الانتماء العالمى . ولقد اصبح الكيان الشمولى والجماعى فى نظرهم مجالا محدودا للغاية بالنسبة لطموحاتهم التى تتعدى تلك الحدود ، ومن ثم سلموا بأن المقياس الوحيد هو مقياس العالم . ونظرا لكونهم بالفعل افرادا (١١) فقد وصلوا انتماءهم بشكل أو بآخر الى المجتمع الذى تعالفت فيه الجماعية على قوتها . ومع مواجهتهم لتلك الروابط القديمة اكتسبوا قدرا من الحرية لم يكن يفكر فيه احد من قبل ، وهو ذلك الشعار الذى رفعه دانتي فى فلورنسا بقوله « إن بلدى هى العالم كله » .

كانت النتيجة الطبيعية لهذا التطور فى مذهب الفردية أن أخذت الشهرة والمجد اللذان اكتسبهما هؤلاء الرجال فى الزيادة كما هو الحال بالنسبة للشراء الذين استمتعوا بشهرة بالغة أثناء حياتهم . ويعتبر دانتي وبتراشك دليلا واضحا على ذلك ، ومن علامات الاحياء الأخرى

10- Jacob Burckhardt ; La Civilisation de la Renaissance en Italie vol I , Gonthier Paris 1958 .

١١ - بدأ تقليد تصوير الشخصيات فى القرن الخامس عشر ، فكان تقدم الشخص يعتمد أكثر ما يعتمد على المظاهر . وهناك الكثير مما يمكن أن يقال عن هذه النقطة

ظهور توقعات الفنانين على أعمالهم الفنية ، فبينما ظل المبدعون في العصور الوسطى - مثل بناء الكاتدرائيات - مجهولين ضالعين في وسط المجتمع وجدنا بصمات عصر النهضة على إنتاجهم - وذكر فسارى في كتابه بعنوان « حياة أعظم الرسامين والنحاتين المعاصرين » (سنة ١٥٥٠) انه هو نفسه في مقدمة الذين ارتفعوا فجأة الى مستوى جعل المجتمع يعترف باهميتهم ومكانتهم فلم يعد الفنان وهو ذلك الرجل الذي يذوب في موجة المشاعر الجماهيرية او يختفى اسمه في عظمة الشكل الجماعي ، بل أصبح انسانا خلافا مبدعا له استقلاله الذاتي وأصبح يخدم مصالحه الخاصة اكثر مما يخدم الجلالة المقدسة حتى لو كان قوى الايمان .

ولقد شمرت المدن الايطالية في عصر النهضة بالفخر لأنها ضمت في داخل اسوارها رجالا عظاما ليسوا فقط من القديسين بل أيضا رجال السياسة والشعراء والعلماء والفلاسفة والنحاتين وغيرهم ، وأصبحت السخرية والتهكم هما أسلوب مواجهة ذلك التمجيد وتلك المطامع التي لا حدود لها (١٢) ، وتطورت منظورات اشكالها أكثر فأكثر ابتداء من القرن الخامس عشر كنوع من التعويض بل كمقاومة من جانب الجماعة التي أصبحت تواجه الاستقلال الذاتي للأفراد الأمر الذي سبب لها الأذى والضرر ولم يتحدث يوركرهارت كثيرا عن برجوازية التجار ، ولكن من الواضح ان التجارة كانت تتسع تدريجيا اتساعا مذهلا في تلك المدن او الدويلات المستقلة ، وأصبح التاجر آنذاك هو النموذج الأمثل للفرد الحديث جنبا الى جنب مع البروتستنت (١٣) ، فهو الرجل الذي تتجاوز طموحاته الإطار العالمي الذي كان يتخذ من مصالحه الشخصية دافعا للعمل حتى لو كان فيه اضرار بالصالح العام .

وبالمثل ، هناك مؤشر أساسي يدل على هذا التمييز في العقلية بما يؤدي الى الاستقلال الذاتي للفرد ، وهذه نقطة ذات أهمية كبيرة في دراستنا هذه ، ذلك المؤشر هو دستور المعارف التشريعية في الجامعات الايطالية وبخاصة في جامعة بولونا وفرعها في بادوا ، أدى هذا الدستور الى تكوين الاساس المعرفي لعملية فتح الجثث .

كانت عمليات التشريح ممنوعة خلال العصور الوسطى اذ كانت حرمة الجسم غير قابلة للانتهاك ، وكان عمل أي ثلم او قطع في الجسم يعني التقطيع في جلد ولحم العالم . وليس من شك في أن الفرد في إطار هذا

12 - Jacob Burghardt, Op cit, P. 118 et seq.

١٢ - طبقا لما ذكره ويبير Weber وجد التوافق من جانبهم في تطوير الرأسمالية الى نقطة التقاء بينهم تمثلت في الكيان الفردي الذي بلغ أقصى حدوده .

المفهوم كان غير منفصل عن التركيب الجماعي والكوني . فالعالم له سيولة لا توجد معها حدود لأي شيء ، وفيه تنتمي ذات الكائنات وتفتقد حدودها ويطرا عليها التمييز في شكلها وفي مضمونها وفي أبعادها دون ان يثير ذلك اى اعتراض . وفي هذا الصدد تروى قصص كثيرة عن سقوط انبيثت فيها الحياة ، وعن أشجار تحولت الى كائنات حية أخرى ، وعن حيوانات تتصرف تصرف البشر ، وبشر يتحولون تحولا إراديا الى حيوانات ... (١٤) ، فالجسم لا يفتلف عن الشيء الذى يحل فيه . ومن هنا يتاقى الاستخدام الواسع للتشبيهات البيولوجية التى يتعدد بواسطتها المجال الاجتماعى ومتعلقاته . فالجسم الاجتماعى وحدة مثل الانسان ، والجسم فى عالم قيم المصور الوسطى مندمج فى العالم يتكشف فيه الكون ويصبح كونا مصغرا ليس للانسان فيه جسد منفصل (بمضون التملك) وهو لا يتفصل عنه . وهو نفسه جسمه .

على ذلك فتخيل ان الدم يسيل من الجسم فى حضور قاتله ، ويصور لنا لوسيان فيفر كيف أن الحدود بين الممكن وغير الممكن فى هذا المنظور العالمى متداخلة غير واضحة ، وهو يشير فى ذلك الى انسان مقطوع الرقبة يحمل رأسه بين يديه وينضى بها سيرا فى هدوء من المكان الذى قتل فيه . فهنا نرى كيف كان الجسم مرتبطا بالشخص ، وكيف انه يذوب فيما هو جماعى . ولقد حدث بالفعل أن قطعت اوصال بعض المجرمين ، ولكنهم أثبتوا من خلال جرائمهم التى اتهموا بها أنهم معزولون عن المجتمع الإنسانى . وعلى ذلك فان الاعتداء على أجسامهم يعطى الاساس الاول لوجودهم . ولقد كانت احداث القديسين أيضا تقطع وتوزع اجزاؤها وبقاياها على مختلف أجزاء العالم المسيحى ، غير أن تقطيع اوصال اجسام الاطهار من القديسين يعتبر رمزا من رموز القدسية العقائدية . وربما كان هناك اثر ايجابى للاتجاه نحو الفردية فى هذه الظواهر ولكن يقل ذلك الاثر عن طريق استخدامات الرفات . فضلا عن الدوافع الاجتماعية والثقافية التى أشرفا اليها باختصار كان العامل اللاهوتى فى القرون التى سبقت أول عملية تشريح يقف فى وجه رغبات القائلين بالتشريح . يتمثل هذا العامل اللاهوتى فى أن اسرار الحياة أمر يجب الاحتفاظ به وصونه ، وأن الجسم يجب أن يحصى من البحوث التى قد تكلف عن خبايا عمله .

وهكذا نلمح فى ذلك عمق الآثر الذى أحدثته العمليات التشريحية الأولى من تغير هائل فى العقلية لدرجة أنها أثرت على قطاعات المجتمع

المتميزة . وبالإضافة الى ذلك ففي عالم واقع تحت تأثير سفارات السما
الروحاني المسيحي كانت إراقة الدماء حتى لو كانت من اجل العلاج تعنى
اعتداء يتجاوز الحدود وينتهك المحرمات الثابتة فى الافكار . وظل
الجراحون لفترة طويلة لا يحفظون بى ضى كبير من جانب المجتمع ،
وعلى الاقل كانوا يعتبرون اشخاصا عدوانيين تتجمع حولهم ردود فعل
اجتماعية تتقرب على كل انواع التعدييات سواء النجسة او المقدسة (١٥) .

وذهب الامر بمن يقوم بالتشريع الى ما هو ابعد من ذلك ، فلم يقتصر
عمل الجراح على انه يسبب إساءة الدماء بل أنه كان ايضا ينتهك الحرمات
السامية لتكامل الجسد ، فتقطيع الجسم يتجه الى غزو أسرار اللحم ، ومن
ثم لم يعد الجسم ممثلا للإنسان الذى يوجد فيه بل حدث الانفصال ومن
هنا اخذ التشريع يكتسب كيانه العالمى .

وقمت اولى عمليات التشريع فى الجامعات الايطالية فى بادوا منذ
سنة ١٢٤١ ثم فى فينيسيا وفلورنسا بعد ذلك . وكان التشريع يتم من
وقت لآخر تحت اشراف الكنيسة التى كانت تنظر فى الامر وتقدره قبل
الترخيص به . وتمت عمليات التشريع الاولى فى ظل مراسيم رتيبة كانت
تمتد لايام عديدة (١٦) ، ولاغراض تعليمية أمام الجراحين الصوميين
والعلاقين والاطباء والطلبة ، ولكنها عمت بعد ذلك فى القرن السادس
عشر وتجاوزت اغراضها الأصلية الى خدمة حب استطلاع العامة حيث
كانت عقليات ذلك القرن مستعدة لتقبل الحقائق التى كانت فيما قبل فى
المهود الماضية تثير رعب الناس بما فيهم الاطباء أنفسهم .

وفى عام ١٥٤٢ أصدر فيزالى (Vriesale) فى بازل كتابا بعنوان نسيج
الجسم البشرى (De humanis Corporis Fabrica) ، وكان كتابا ضخما
بلغت عدد صفحاته سبعمائة صفحة من بينها ثلاثمائة شكل مصور من
عمل احد تلامذة تيتيان ، ووجد فيه بالطبع العديد من بحوث التشريع
التي قدمت جامعة ساليرنو معظمها ، بيد أن هذه البحوث تناولت الخنزير
لا الانسان ، اذ كان ينظر الى الخنزير آنذاك على أنه اقرب ما يكون الى
الانسان من حيث تركيبه الداخلى . ولكن جسم الانسان ذاته أصبح عرضة
ليشروط الجراح خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر . ولم يكن
فيزالى يريد ان يكرر ما سبق أن أورده جالين (Galen) فيما قبل ،

15 - See Marie Christine Pochelle, Corps et Chirurgie à L'Apogee du Moyen

ولكنه لاحظ الجسم الذى تم تشريحه بالفعل ودون ملاحظاته متضمنة ما كشفت عنه الآلة الجراحية .

ولقد أوضح جوان فالفيرد (Juan Valverde) الاسبانى ، فى صورة رمزية ملفتة للأنظار ، تمزق الجسم والتقسيم الوجودى بين الإنسان وجسمه ، وذلك فى كتابه تشريح الجسم البشرى الذى نشر عام ١٥٦٠ م فى شكل صورة مطبوعة لإنسان مسلوخ ينزع جلده بنفسه كالخرفه فتنكشف فتحات الوجه . ويبدو فى الصورة انه مازال يحمل فى يده اليسرى المشرط الذى تمزق به نفسه .

وكان الطريق ممهدا ليستمزح حرمان الرجل العادى من اى معلومات عن جسمه كى تبقى تلك المعلومات من اختصاص مجموعة من الصفوة التى تفرض عليهم التنظيمات (التى كانت فى بعض الاحيان غير واضحة كما ذكر موليير) عدم الاسترسال فى المناقشة . وشهدت المعارف التشريحية ايضا ولاول مرة الاستقلال الذاتى او استقلالية الجسم وانفصاله الوجودى عن الفرد الذى حل فيه . كما كان من الضرورى ظهور المشاعر الفردية كى ينظر الى جسم الانسان منفصلا عن العالم الذى وجد فيه وأعطاه معنى الانفصال عن الشخص الذى يصطب الجسم شكله . هكذا تناول الطب الجسم كما هو ، وتناول مادته تناولاً موضوعياً . ورفض بذلك رمز الجسم (١٧) . فالجسم يمثل نفسه فقط وهو بذلك ملك للإنسان (فى مضمون الملكية لا الكينونة) . ولم تعد هذه الملكية مسألة رابطة استمرارية لا نهائية او ازلية مطلقة بل أن العلاقة بين لحم الانسان وبين لحم العالم قد انقطعت على الاقل فى نظر طبقة علماء المجتمع . ولولا أهمية الامر لما سلم ديكارت الفيلسوف صاحب عبارة أنا افكر Cogito بأفتنانة بعلم التشريح . وفى هذا الصدد تروى فكاهة عنه وهى انه فى اجابته على سؤال احد زواره عما يقرأ أشار الى قطعة من الجلد ملقاة على مائدة وقال « هذه مكتبتى » . وتذكر أيضا هنا عبارته المذهلة التى وردت فى التأملية الثانية حيث قال « أنى اعتبر نفسى اولا صاحب وجه وايد وأذرع . وان كل هذه الاجهزة مكونة من عظام ولحم فهى تبدو كما هى جثة هامدة اعرفها كاسم الجسم . اما فيما وراء ذلك فاعتبر ان إطعام نفسى ، وسيرى وتفكيرى كلها من اعمال الروح » (١٨) . وتأتى صورة الجثة فى كتابات

١٧ - لم يعلم الطب ابدا من هذه المسئلة . فقد دار الجدل المعتاد بان الطب يولى اكثر اهتمامه بالمرض (اى الجسم المادى) ويقل اهتمامه بالمريض (اى الوحدة النفسية) . وعن رمز الجسم والبناء الانثروبولوجى له انظر :

18 - David le Breton; Corps et Société Librairie des Méridiens, 1986
René Descartes, Méditations Philosophiques, PUF., Paris, 1970, P. 39

ديكارت معبرة بوضوح عن تحول المادة وخواء القيمة التي يعتبر الجسم اداتها . ويضع ديكارت نفسه في موضع خارج عن نطاق جسمه ، ويعبر عن هذا المعنى بعبارة انا افكر التي تعتبر سدى للعمل التشريحي ، وفيها يتميز الجسم وينفصل عن الروح التي هي في نظره البعد الوحيد الذي يثبت ان للانسان قيمة . ويعتمد تأكيد عبارة انا افكر كفضل إدراكى يقوم به الفرد على التقليل من قيمة الجسم . والفض منه كضرورة أو لازمة لنمو استقلالية افراد مجموعة اجتماعية معينة عن القيم التقليدية التي تربطهم ربطا وثيقا بالعالم وبغيرهم من الناس .

ومع تتابع المراحل المعرفية التي ارتبطت باسماء نيكولاس دي كوزا ، وكوبرنيكوس ، ويرونو ، وعلى رأسهم مرحلة جاليليو ، انتقل مجتمع العلماء الغربيين من العالم المدرسى المتعلق الى العالمية اللامحدودة التي تمثلها الفلسفة الميكانيكية التي حفزت كيورى على كتاباته ، والتي انتقلت من عالم الظنية الى عالم اليقينية (١٩) . بل ويمكن القول بانها انتقال من درجة من درجات الوضوح الى درجة اخرى فيها وضوح أكثر ، وبالتحديد فيما يتعلق بالمعايير الثقافية الخاصة ، ولكن الامر لا يخرج عن كونه تحركا أدى الى فرض فكرة القياس والدقة والضغط ، ومع التقسيم المعرفى الذى قدمه لنا جاليليو قدم الرياضيون معادلة العالم وأصبح المهندسون هم السادة الجدد . ويعتبر رفض اعلام الكنيسة ، الذين كانوا يجهلون تماما علم الفلك ، للأفكار الفلكية التي اتى بها جاليليو مع ارغامه على اعلان الرجوع عن اكتشافاته ، يعتبر ذلك مجرد محاولة اخيرة من جانب الهيئات المسيحية للتمسك بموقفها فى عالم يتهرب من بين ايديها تدريجيا .

ولا يخرج الامر عن كونه مسألة تحديد الاسباب التي تكمن وراء تكرار الظاهرة ، فالمعرفة العقلانية بتلك القوانين لابد وان تمنح الانسان قدرة على تقبلها ، وتشكيلها وفقا لنوقه او معارضتها وفقا للمصلحة ، فبالكشف عن خبايا واسرار الطبيعة تحولت الطبيعة كما يسميها لينوبل الى « لعبة ميكانيكية » فى يد الانسان الذى يشارك فى ذلك التغير المعرفى والتقنى ،

19 - Alexandre Koyré Du Monde Clos à l'univers infini, « Iddes » Gallimard, Paris, 1973.

يخرج عن موضوعنا بالطبع ان نستفيض فى هذا التحول الجذرى فى فكرة الغرب عن العالم ، وهى الفكرة التي بدأت فى القرن ١٧ ومازالت مستمرة حتى الان بفعالية اكبر على الاقل على مستوى السيطرة على الطبيعة التي تعد الهدف الاول لهذا التحول . وتشير المؤلفات الهامة لكل من دينول R. Lenole ، ج جوسدورف G. Gusdorf ، ١٠ . كيورى A. Koyré وركز فى هذه الدراسة على اثار هذا التغير العقلى على التمثيل الاجتماعى للجسم .

وهى بذلك تمثل خط الانتقال من العلم التاملى (*Scientia Contemplative*) الى العلم الفعال (*Scientia activa*) (٢٠) ، فمن المهم ان نصبح سادة وملاكاً للطبيعة حيث ان الاستمرارية التى كانت قائمة بين الانسان وبيئته قد انقطعت لتحل محلها علاقة اخرى ، فلا بد وان تكون المعارف مقبولة عقلاً لدى المجتمع ولا بد ان يكون لها عائدتها على الكفاءة الاجتماعية والا يفلت شيء من ارادته لبسط السيطرة - وحينما يحاول ديكارت ان يعرف طبيعة العواطف يذكر انها مجرد انعكاسات لميكانيكية الجسم ، وانها نتيجة للانتقال غير المنتظم من الروح الحيوانية ولكنه يعتقد ان الانسان قد يتعلم كيف يتحكم فيها فيقول إنه « لا يؤيد الفكرة القائلة بعدم ضرورة امتلاكنا للعواطف ، فيكفى ان نجعلها تخضع للعقل » وقد كتب بذلك الى اليزايث فى اول سبتمبر عام ١٦٤٥ م . ويرجع روبرت دينوبل الافتراضات الاولى لمثل هذا الراى الى التساؤل الملح الذى يطرحه « الاخلاقى الذى تقلقه اسباب الوقوع فى الغفلة » فيكتب فى ذلك قائلا « إنه يستبدل الموقف الهادى الموضوعى الذى يتغذه الفنيون بالاستمسك بمشكلة توازن القوى » (٢١) . وهذا مثال جيد آخر ينطبق على انفصال الانسان عن جسمه مثله تماماً كمثل اى ظاهرة من ظواهر الطبيعة ، فعلى الانسان ان يعرف كيف يتحكم فى نفسه ويسيطر على عواطفه .

ان الشكل التنظيمى للطبيعة مزود بالآلة التى تحركه ، وسوف يتشكل العالم وفقاً لهذه الفكرة التى يقول بها المذهب الميكانيكى ، لأن الثقافة التكنولوجية المعاصرة هى الوريث القوى للميكانيكية . وتعتبر الطبيعة فى ضوء هذا الفكر متميزة بمجموعة نسقية من القوانين البديهية الموضوعية ، ولا يمكن للجسم أن يتجاوز تلك البديهية . فلم يعد العالم عالم قيم بل عالم حقائق يخضع للنظر العقلى واللامكانية الضرورية لان

20- René Descartes, Discours de la methode, Garnier - Flammarion, Paris, P. 53

ويرى ديكارت فى هذا الكتاب ان المعرفة او المعلومات « مفيدة للحياة » ويرفض الفلسفة التاملية التى تدرس فى المدارس لأن المهندس قد أصبح هو السيد للمعلومات المفيدة المنتجة

21- Robert Lenoble, Histoire de l'idée de Nature, Albin Michel, Paris 1969, P. 335.

ونجد فى ذكر الاوضاع ماثلة ولكنها مطبقة على العباس السياسى عند ماكيافيللى مثلاً . ويرجع فى ذلك الى :

Max Horkheimer, La Philosophie Bourgeoise de L'Histoire, Layot, Paris.

غير الممكن (non passo) بالتالى لا يولد إلا غير الموجود (non esso)
ولقد بدا تطور الفرد بدرجات تفاوتت من مجموعة لأخرى ومن الريف
للحضر ، وتسلسل هذا التطور عبر كل أوروبا التى كانت آنذاك قد تشكلت
بمفاهيم المسيحية عن الإنسان المسئول أمام الله ، وأدى الإصلاح
ومضادات الإصلاح الى تثبيت ذلك الوضع - وكان لظهور الطبقة المتوسطة
والتغيرات العميقة فى العلاقات الاقتصادية وما ترتب عليها وكذلك انتهاء
مذهب المدرسين وظهور نظرية المعرفة الميكانيكية الجديدة ، وارتباط
ذلك كله بالتغيرات الاجتماعية - كان لكل ذلك أثره الذى أدى الى اتساع
نطاق الحركة - وعلى عكس ما كان منتظرا أخذ الإنسان يوسع عالمه
ويخرج نفسه من الوضع المركزى الذى كان يحتله فى ظل نظام الفكر
البطلمى ليرى نفسه فى اطار منظور جاليليو مجرد نقطة صغيرة موجودة
فى كون لا محدود ، وكلما زاد تأثير فكرة الفردية على تكافؤ المجتمع
كلما زاد معها الانفصال عن الجسم ، وصحب ذلك أن تراجع الإنسان شيئا
فشيئا إلى نوع من العزلة الشديدة -

وكما سبق ان رأينا أدى تطبيق معنى الشفصن الى إلقاء ظلال غامضة
على الجسم - فاصبح الجسم بحق عاملا من عوامل الاتجاه نحو الفردية .
وذلك بإقامة الحدود الدقيقة بين فرد وآخر ، خلافا للوضع السابق حيث لم
يكن هناك تمييز بين الافراد - وكنتيجة طبيعية لذلك أصبح الجسم
مفصولا عن الفرد ومجردا من قدسيته ومعرضا لعمليات الاستقصاء الذاتى
المستقل - ويرتبط تولد ظاهرة تقديم الفرد على الجماعة ارتباطا وثيقا
بظهور فكرة الجسم حديثا (٢٢) ، بيد أنه لابد من التأكيد على أن هذه
الظاهرة قد تأثرت بعامل الانتقاص من لينة الجسم ، فالإنسان قد أصبح
مفصولا عن جسمه ، ذلك الجسم الذى أصبح بدوره عنصرا (١) غير ذى قيمة
وعلى ذلك فإن نظرية المعرفة الجديدة التى تولدت فى ذات الوقت أيضا
ولكنها تميزت بأنها أخذت تتغذى من القيم الحديثة والتطبيقات العلمية
والتقنية التى أُنِمت عليها الثقافة التقنية فى العالم الغربى ، قد أصبحت
مرتبطة ارتباطا وثيقا بانفصال الجسم (٢٤) ، وينطبق الشيء نفسه على

22- Lucien Febvre, op cit., P. 406

٢٢ - هذا التغير فى مقاييس الفردية بالنسبة للمجاعة لم يكن له تأثيره على العامة
الذين ظلوا متمسكين بتقاليدهم ، فالجسم فى نظرهم لا ينفصل او ينحزل عن الطبيعة التى
تعطيه ايقاعاته .

24- David Le Nreton, « Aux Sources de la Violence institutionnelle;
le corps et la philosophie Cartesienne, » Corps et Langue, M4 Stras-
bourg 1982.

الخيال باعتباره وهما ومصدرا دائما للخطأ ، وهو فوق ذلك نشاط غير ذي نفع وغير مقبول عقلا ، ولا طائل تحته ، وهو خطيئة كبرى يقع فيها فكر الطبقة المتوسطة الجديدة .

وابتداء من القرن السابع عشر ادى منهج الميكانيكية الذى يعتمد على الفهم الى ان اصبح الرياضيون هم المفتاح الاوحد لفهم الطبيعة ، وعلى ذلك انطبع الجسم بصفة الشك ، لان العالم المحسوس الذى خبره الانسان قد اصبح مشوها ، وكان ذلك لصالح انشطة الحس الادراكية والتصورية والعالم التجريدى . وكما هو الحال بالنسبة لخيال الانسان كان جسمه دائما سببا فى الوقوع فى الخطا وحافزا على محاربة الجمود ، وهو امر ضرورى لمتطلبات التعقل هنا ، ولم تعد حقائق الطبيعة من الامور التى يمكن التوصل اليها بالادلة الحسية ، بل انها ظلت بعيدة المنال ، فالطبيعة المحسوسة لا تتحول الى طبيعة ذهنية . ويمطينا ديكرت هنا للمرة الثانية تصويرا خالدا فى التأملية الثانية بمقال الشمعة كما يمطينا اسبيتوزا صيغة توضيحية للمعرفة الجديدة New episteme فهو يرى ان اكتشاف اسرار الطبيعة لا يتم بعيون الجسم ولكن بعيون العقل ، فالجسم بتعددتيته القسوى يحول دون المعرفة .

وبالنسبة لمن انفصلوا عن ثقافة الجماهير او ثقافة العامة الذين تحدث عنهم باختين (٢٥) ، يتحول الجسم الى عنصر شك لاحظ له من الحقيقة . فالانفصال عن الجسم فى العالم الغربى يمثل أولا وقبل كل شيء تمييزا واضحا بين ثقافة العلماء وثقافة العامة . ومن الواضح أن المحور الشعائرى للجسم (٢٦) يمتد باحد أصوله التاريخية الى ذلك (٢٧) ، اذ أن قيمة

٢٥ - نحن نعرف الاهمية التى تملئ للجسم وفى ذلك انظر كتاب :

Mikhail Bakhtine, L'Oeuvre de
Francois Rabelais et La Culture Populaire au Moyen Age et La
Renaissance, gallimard, Paris, 1970.

لهناك وجهتا نظر متعارضتان عن الجسم إحداها تسمو به والاخرى تفضى من قيمته وتستبعد .

٢٦ - عن هذه الفكرة انظر ،

David La Berton, « L'Equement situationnel du Corps » .
Craier International de Sociologie, Col Lxxviii, 1948.

٢٧ - ليست هذه بالطبع هى الحالة الوحيدة فان تناول الثقافة امر مترابط بنهضة المستوى العالى من الطبقة المتوسطة وقابل للامتداد التقدمى فى اخلاقياته نحو المجموعة الاجتماعية التى تدخل فى فلكه عندما تصل الى السيطرة على العلاقات الاقتصادية والقوى الانتاجية - انظر :

Norbert Elias, La Civilisation des Moeurs, Calmann dany, Paris.

الجسم قد انحدرت في نظر من يسمون الطبقة العليا ، ولكن هذا الانحدار في قيمة الجسم لم يحدث إطلاقاً على مستوى عامة الناس .

ولقد أدى تطور الفردية الى ان اتخذت فكرة ديكارت : « انا افكر » وضع الشرعية حيث فادت بتوجيه اهتمام حذر نحو الجسم .
وفعلا كان من نتيجة التمزق والتقسيم الاجتماعي ان وجد الفرد نفسه من الناحية المعرفية منقسماً بين جزئين مختلفين هما : الجسم والعقل او الروح ، فالجسم يجمع كل شحنة الشك والسلبية ، وهو من ناحية اخرى يمثل عبوة من قدسيات الإنسان يلزم الحفاظ عليها رغم تحررها من اسرار العالم ، فتبقى بذلك تحت تأثير الإله : فالإنسان ينوء بحمل جسمه ، وحتى لو اعتبره مثل الاله فإن له مساوئه التي تتمثل في انه غير جدير بالثقة وانه جامد الى حد كبير في ادراكاته الحسية للمعلومات البيئية .. فلا تعتبر العقلانية من صفات الجسم ولكنها إحدى صفات الروح الممكنة ، وتعتبر في الحقيقة حسب ما يرى فلاسفة الميكانيكية الصفة العظمى بل هي في واقع الامر الغاية الوحيدة التي يمتثلون بها . ويؤكد ديكارت ذلك بقوله : « ان خاصية الفكر خادمة لدى الاطفال والبلهاء ، وهي ليست ملوبة منهم تماما بل هي مضطربة عندهم ، ويجب علينا ان نظن أنها ملحقة بأجهزة الجسم ، أو انها لا تستطيع البقاء بدون تلك الاجهزة . ولأننا غالباً ما نراها موقوفة بفعل الاعضاء فلا يستتبع ذلك بحال من الاحوال أنها ناتجة عن تلك الاعضاء ، ولا نستطيع إعطاء ادنى سبب لذلك » (٢٨) .

هكذا أصبح جسم الإنسان آلة ضمن ملايين الآلات الاخرى ، ومجرد موضوع من موضوعات الفيزياء العامة ، ولم يؤدي كونه يعطى صورة الوجود للإنسان إلى اكتسابه أى ميزة ،

فمثلاً يقول ديكارت « حقا نستطيع تشبيه الجهاز العصبي بأنابيب النافورة ، وتشبيه العضلات والأوتار المتصلة بها بالمحركات والأنابيب التي تحرك آلة النافورة ، أما الارواح الحيوانية فانها تقابل الماء الذي يدفعها ، والقلب يمثل منبعها وتجاويف العقل تقابل الميرون او الفتحات ، وبالإضافة الى ذلك فان التنفس وغيره من الأنشطة الطبيعية المعتادة التي تعتمد على سريان الروح فانها تشبه حركات الساعة أو الطاحونة التي تجعلها تدور وتستمر

فى الدوران » (٢٩) . وعلى اساس نموذج الجسم المشابه للالة أو آلة الجسم يبنى هوبز تحليله لفكرة الدولة فى الصفحات الاولى من كتابه Leviathan الصادر عام ١٦٥١ . فيقول إن القلب هو ينبوع وان المفاصل هى المجلات التى توصل الحركة التى يرغب فيها الإنسان الى الجسم . وكانت صورة التحكم الذاتى بالطبع هى التى دفعت هوبز الى استخدام هذا التشبيه . فالدولة عنده لا تخرج عن كونها إنسانا صناعيا ، ولكنه بهجوم كبير . وهناك مثالان من بين امثلة عديدة كثيرة تخلع صفة مادية نموذج الآلة على الانسان ، فلا يوجد اختلاف نوعى يميز الجسم عن الاشياء التى يقارن بها . إذ ان التمزق المعرفى الذى حدث فى القرن السابع عشر بفاهيمه الميكانيكية عن العالم وعن الإنسان يترجم ظاهرة النمو الاقتصادى الى نظام فكرى يسير متوازيا معه . فتطور القوى المنتجة وبخاصة المصانع التى أنحدر الإنسان فيها الى مستوى القوى العاملة المجردة (وبالتالي تحول الجسم إلى قوة أو آلة ميكانيكية) لأن الاعمال الحرفية التى كانت تتم فى إطار التعاونيات ولم يكن الجسم فيها منفصلا عن الانسان قد أنتهت وحلت محلها ظاهرة الكسب ، من العمل فى المصنع حيث قسمت الحركات وأصبحت نمطية تتكرر بلا ملل وبدون حاجة الى مستوى رفيع لدى العامل ، وأصبح العامل ببساطة مربوطا الى جسم الآلة ، ولكنه كان مستقلا عنها بطريقة ما ، بيد أنه الاستقلال العتسى الذى لا يمكن اخفاؤه والا اختفى الانسان نفسه . وفى هذا النظام الجديد للعمل الذى يحلله ماركس ببساطة يكون الإنسان (أو بدعنى آخر جسم الإنسان) قطعة ضمن القطع الأخرى المديدة ملحقة بالآلة . أما تيلور فإنه يذهب الى ما هو أبعد من ذلك بمنطق يتضمن بالفعل فلسفة الميكانيكيين ..

اما جيزالا يانكو (٣٠) فإنه يستخدم المعلومات التحليلية التى تتوافر من تشخيص الأمراض العقلية ليبين أن كل فرد لديه صورة عن جسمه تزوده بشكل معين يعترف بأنه شكله الشخصى ، ولهذا الشكل حدود مكانية

29-Descartes, Traite de L'Homme, Garnier Paris, 1963 (Or in : Discours de la Methode)^١

« كل جسم آلة ، والآلات التى صنعها الفنان الأعظم هى أحسنها تركيبا ولكنها لا تخرج عن كونها آلات فإذا اشرنا الى الجسم فقط فلا يوجد أى اختلافات جوهرية بين الآلات التى صنعها الانسان والجسم الذى صنعه الإله . والغلاف الوحيد هو فى درجة التقدم والتقدير » ص ١٠٢

30-Gisela Pankow, L'Homme et sa Psychose, Aubin, Paris , 1969
& Structure Familiale et Psychose, Aubrier, Paris, 1977 .

ويتكون من الوحدة الحيوية لأجزائه المختلفة (وهي عكس الصورة المجزأة التي تتكون عند المصاب بمرض عقلي) - وإلى جانب ذلك فإن المضمون يسمح للإنسان أن يسكن في جسمه باعتباره أنه وحدة متماسكة . فهو عالم مالوف (ليس كالخواء الذي يترقب على الشعور بالعداء أو غيره) . ولقد بينا في مكان آخر أن الخبرة العلاجية تكشف لنا عن حقيقة انثروبولوجية أساسية ، بيد أنه يبدو أن وراء الشكل والمضمون بعد ثالث لصورة الجسم هو المعرفة ، ونقصد بالمعرفة هنا ما يتكون بآدء ذى بدء من مظاهر الجماعية التي يتحدد بمقتضاها الجسم ويمرّف ويصبح له وضعه الخاص في إطار الرمزيات العامة للمجتمع ، فعلى الإنسان أن يعطى المعنى لمادة لحمه ويتفهم التكوين الداخلى لجسمه ، ويعزو أمراضه والامه الى نسق معين من التفسيرات ، ويحدد مكانه في الطبيعة إلى غير ذلك . وتؤدي هذه المجموعة المركبة من الظواهر إلى تخفيف درجة الفوضى الذي يتركز ويسهم في إدخال الإنسان وسط الجماعية ، والذي يسمح أيضا بمواجهة فعالة مؤثرة إزاء الدهشة ، بأن يهيئ للإنسان الوسائل التي يفهم بها نفسه

فما هي إذن الأشكال الحالية لهذه المعرفة في المجتمعات الغربية ؟ لقد رأينا أن العقلانية البرجوتية التي وجدت في القرن السابع عشر قد جددت معايير المعرفة . فلم يعد الصدق مبنيا على الخلفية الثقافية الموروثة عن الأسلاف فحسب ، بل أن المعرفة أو المعلومة التي أجمع عليها الناس والتي تكون مستندة الى التقاليد بحيث تشارك فيها الجماعة كلها قد تغيرت واستبدلت بمعلومة المتخصصين . فهم وحدهم القادرون على تحديد مقياس الحق بدءا من مجموعة القواعد غير الشخصية المستقلة عن التاريخ والثقافة التي يفترض صلاحيتها وصحتها . وعلى ذلك يظهر الفصل بين معرفة العامة عن الجسم وبين الثقافة العلمية للأطباء ، فالمسافة بينهما تتسع باستمرار مع الزمن (٢١) ، والمداخل العلمية إلى الجسم قد جردته من كل قيمة محورية . وباستبعادها عن نطاق القيم والرموز أصبح بمظاهره التشريحية الفسيولوجية أشبه ما يكون بتجميع لأجزاء آلة او لعملية تقنية بحتة ، او أصبح كما رأينا آلة أخرى . وليس صحيحا انه من خلال استخدام الالفاظ نتحدث أحيانا عن « اصلاح » الجسم المريض أو عن

٢١ - الحساسية الشديدة من جانب الطب الرسمي إزاء معارف العامة عن الجسم وعن العلاج وغيرها قد أدت الى توسيع الهوة بين نظرة كل منهما الى العالم . وأصبح جوهر الحوار هو الصراع بين طرفين انكشف الجسم أمامهما .

« إعادة تركيب » أفكار الشخص المصاب بالهذيان الى مكانها . وأن المريض في المستشفى يعالج منه العضو المتأثر بالمرض فقط ويصنف على ذلك (الكليتان في رقم ٢١ . والرئتان في رقم ٣٤ ... الخ) . ذلك أن الطب الحديث منذ عصر النهضة قد أصبح يوجه الانتباه الى المرض (بالمعالجة المستقلة للعضو المتأثر على نمط ما يحدث حينما تتوقف الآن عن العمل) ويركز على المرض دون الانتباه إلى الشخص المريض ذاته ولم يحدث أن اتسع نطاق الحوار الا خلال السنوات القليلة التي اعقبت أزمة الثقة في الطب . ومن ناحية أخرى فإن بعض قطاعات التقنية الحيوية قد أخذت بهذه النظرة المادية الصرفة للجسم الى الحد الذي يجعل الجسم نفسه يتغلى عن وظائفه باستخدام البدائل الصناعية التي أخذت تتمتع يوماً بعد يوم . وقد يدهشنا أحياناً أن العالم الغربي لن يدخل في عصر انتهاء الجسم حتى لو تغلى الجسم تماماً لينغلى مكانه لالة . سبرانيقية عاقلة (٣٢) . إن الطبيعة الفردية للكثير من قطاعات المجتمع الغربي تترك للأفراد بعض الحرية في الاختيار عن طريق القبول الشكلي أو الرسمي لعدد من القواعد . ولا يمكن أن يكون ذلك على غير الطريقة التي يصور بها الناس أجسامهم لأنفسهم . فغالبا ما يؤدي الحديث عن الجسم في المجتمع الغربي الى استشارة الرغبة في المعرفة التشريحية الفسيولوجية في الطب ، ويفترض كذلك وجود توافق حول هذه المعلومات وحول الممارسات المرتبطة بها مع التفاضل عما يذكر جورج بلاندييه George Balandier من أن المجتمعات ليست بحال من الأحوال كما تبدو في ظاهرها أو كما تزعم أن تكون بل أن التعبير عنها يأتي على مستويين : اولهما سطحي ظاهري يمثل البناء الشكلي للمجتمع ، والثاني اعظم يكشف لنا احلاقات الحقيقية الأساسية والممارسات التي تكشف عد ديناميكية النظام الاجتماعي (٣٣) . وفي الحقيقة نادرا ما نجد أفرادا يعرفون اماكن ومراضع أجهزة الجسم أو يفهمون المبادئ الفسيولوجية لبناء وظائف الاعضاء . ولعلنا نرى بسهولة - بالنظر الى ما حولنا - أن المعلومات التشريحية الفسيولوجية لدى معظم الناس لا تعدو أن تكون اولية للغاية . وينظر اليها نظرة سطحية كما أن الكثير من النظريات المتعددة عن الجسم تعرض على الناس بنفس الاسلوب السطحي .

Corps et Société

يمكننا الرجوع في هذه المسألة الى كتاب سبقنا الإشارة اليه هو وسوف نمود الى نفس الموضوع بقىء من الصق في دراسات أخرى

33 George Balandier, Sens et Puissance, PUF., Collection « Quadrige », Paris 1981, P. 7.

ومع نظرة الغرب للجسم على أنه مجرد من القيم وباعتباره ظاهرة الية فتفتحت مجالات جديدة تسلت إليها الكثير من عناصر المعرفة . وخصصت هذه المجالات لكى تضيف إلى الموضوع ما يشبه الترميز بإضافة الروح التى هى بمثابة رمز جديد ، وأدى ظهور مجتمع الاستهلاك ونظام البدائل الصناعية (٢٤) الذى صحبه ذلك النظام الى ابراز تلك الحركة باعطاء الفردية أساسا أفضل لاقامتها ، فان العالم العقلانى غير قابل للسكنى حيث لا توجد له أبعاد رمزية ، وأصبح العالم الذى تحرر من السحر يتطلع الى روحانيات جديدة ، ويلتمس إعادة بناء الوحدة الرمزية (Sumbolon اى التى توحد) بين الإنسان والكون وبين الإنسان والأنسان وبين الإنسان ونفسه ، فعلية إعادة الترميز غالبا ما بدت عملية صناعية الا انها كانت اداة استثمارها علم النفس استثمارا كبيرا ، واعتمدت على انتشار تمثيل عناصر الجسم المنزوعة من أرضها الأصلية ومن الفلسفة ومن اساليب الحياة التى لمصطفيها معناها ، وأصبحت مبسطة كالرسم التخطيطى مع تحويلها الى عملية تقنية وإلى صيغ أو معادلات . ومن خلال ذلك الانكار للجسم تحقق للخيال الاقتصاد لنفسه ، ولقد سبق ان راينا ان معارف جاليليو قد ربطت مصيرها برفض الاثنين معا فى نفس مجال الانكار ، وبنفس الحركة أصبحت متحررة ، وأخذ الإنسان الغربى يعكس شتات معلوماته الشاذة المضطربة على جسمه الذى أصبح يظهره بالمظهر الهزلى .

هذا ولم تفقد المعارف التقليدية الريفية مكانتها الثقافية والاجتماعية فحتى اليوم تواصل تلك المعارف مسيرتها السرية وهى تكتسب الشرعية من الكلمة المنطوقة ، ومع أنها ظلت لمدى قرون وفقا على الطبقات الريفية فان تأثيرها لم يتوقف عن النمو . وبسبب أزمة الثقة التى كان لها تأثيرها على الطب فان الكثير من المعالجين التقليديين قد وجدوا لأنفسهم عملاء من سكان المدن ، وفى هذا رجوع أو ردة الى الممارسات الطبية التى كانت الى عهد قريب تعتبر غير عقلانية وغير مشروعة وتوصف بأنها من قبيل الشعوذة (٢٥) ، وهو امر يكشف لنا بوضوح ظاهرة المقاومة التى سماها جورج بالاندييه « اللجوء الى مضادات التحديث » (٢٦) ، فالإنسان

Jean Bandrillard

(٢٤) انظر الدراسات الاساسية التى قام بها

(٢٥) المظهر جديد للنزاع القديم الذى امتد لقرون عديدة بين المعارف الشعبية والثقافة العلمية هو اتهام كل منهما للآخر بعدم الشرعية ..

36 - George Balandier, Sens et Puissance, Op Cit. P. 109 .

العضرى الذى يعود الى الريف ليبحث عن شفاء لأمراضه التى عجز الطب غالبا عن شفاؤها يجد بالإضافة إلى ذلك صورة جديدة لجسمه الذى يصبح موضع اهتمام لا يعطيه له التشريح والفسولوجيا . وإذا ما تجاوز الامر مسألة الشفاء المباشر فانه يجد أن هناك بعدا رمزيا قد أعطى لجسمه ، وبالتالي لوجوده كإنسان. وتلك قيمة كان يفقدها . فهو بذلك يثرى حياته ببعض الرمزيات ، ذلك أن الأفكار التى تتضمنها المعارف الشعبية عن الجسم متعددة للغاية ولكنها غالبا ما تكون غير واضحة المعالم . فهى تستند الى المهارات التى ترسم بالسلبية صورة معينة للجسم ، ولا تؤدى تلك الاراء الى عزل الجسم عن الكون . فإن المادة الخام التى تكوّن الإنسان هى التى تكوّن العالم ، ونفس الشيء بالنسبة للمغناطيسية والكشف الإشعاعى الكهربى الذى يؤدى الى دفع دورة الطاقة وتوزيعها المتوازن على كل أجزاء الجسم . كذلك الحال أيضا بالنسبة للتذكرة الطبية التى على أساسها تؤدى العناصر المعدنية والنباتية وظيفتها العلاجية نتيجة لتشابه العناصر التى تربطها بما يتم علاجه (مثل الأكسيد الأحمر الذى يوقف النزيف الدموى) ، وكذلك العلاج التنجيمى الذى يضع العضو المريض تحت تأثير النجوم عن طريق شبكة معقدة من الاتصالات التى تجعل من الجسم سدى منبثقا عن الكون . وأحيانا تكون الاحجار والينابيع والمجارى المائية والاشجار مزودة ببعض الغواص التى تساعد على شفاء هذا المرض أو ذاك . ويعتبر السحر من الممارسات الطبية التقليدية التى تخرج بعض الأمراض من الجسم ، حيث تعتمد الممارسات السحرية على الاعتقاد فى أن بعض الجزئيات الصغيرة التى تخرج من الجسم (مثل قطع الأظافر وخصلات الشعر والبراز وغيرها) تعتبر ممثلة للجسم كله ، فبالحصول على هذه الآثار يستطيع قارئ الحظ أن يقوم بدفع القوى وتحويل اتجاهات الحياة ، فهو يمارس سيطرة على الجسم كله بعد أن يسيطر بالكلمة على جزء من مادة الجسم . وعن طريق النداءات التى يهيم بها والعلامات التى يرسمها على جسم المريض يقوم كاشف السر بصلية بلورة القوى المؤثرة التى تشفى المرض . وبنفس الطريقة يقوم من يتولون عمليات الربط والمس وغيرهم ممن لديهم قدرات على قطع النار والكى (٢٧) بعملهم ، فهى هذه الممارسات المختلفة ترى أن هناك رابطة رمزية قوية بين الإنسان والطبيعة أو نوعا من عدم تمييز الجسم عن مكوناته

٢٧ الوصف الكامل للمعارف التقليدية عن الجسم لديه مذكورا بالتفصيل فى :

Francis Loux, *Le Corps dans La Société Traditionnelle*, Berger-Levrault, Paris, 1979 & Sous la direction de Francis Loux, « *Penseurs de Secrets et de delours* », Autrement n 15, 1978.

الكون التى رأينا أنها هى الموحية بالأبعاد الاجتماعية التى يكون فيها للروابط الجماعية مركز الأولوية ويكون فيها الإنسان غير منفصل تماما عن مركب العلاقات القائمة على الأقل على المستوى المتأسل فى البيئة التقليدية ، ولا يبنى هذا أن الممارسات لا تفعل قطها الجذاب بالنسبة للمجموعات الاجتماعية المستقلة - هذا ، وتؤدى الثقافة التقنية الى تحرير التقاليد من جذورها الثقافية الاجتماعية وتعمقها وتفرغها من كل الميتافيزيقيات ثم تعرضها فى سوق الفوائد الرمزية كمجموعة من الصيغ .

وفى إطار منطلق عصر البدائل الصناعية زاد عرض أجهزة القياس الاشعاعية الكهربائية والمكبرات والمناظير وغيرها فى المدن مما فتح صفحة جديدة فى تاريخ مهنة الطب الحر لدرجة أنها أصبحت تجد باستمرار مزيدا من العملاء من بين من خذلهم الطب - وأحسن تمثيل لذلك هو تسمية بودربلار لها باسم التدنى شبه المنطقي .

ولقد أثرت الحركة نفسها على عوالم الأسرار العظيمة فى الشرق ، فالعلاج بالأبر واليوجا والشامانية والزن والتدليك بمختلف تقاليده قد أصبحت جميعها قاصرة على أفكار بسيطة وعينات من الصيغ وبعض الإيماءات الأولية - ولأنها أصيبت بشيء من العقم فقد تدنت إلى مجرد تقنيات جسدية ، وأصبحت غير ذات وزن ، وأصبحت عرضة لإساءة الاستعمال ، حيث أن التخصصات الجديدة أصبحت تتجه بالجسم نحو أهداف فتولد كل يوم . وكسد سوقها ولكنها ظلت تجتذب من العملاء من لا يسامون أبدا من التجارب الجديدة . وامتزجت اليوجا بالتدليك الصينى ، والزن بالتنويم المغناطيسى ، وقدم الشامانيون الأمريكيون إمكانياتهم للباريسيين ، وأصبح التحليل النفسى مطعما بالتأملات ، وأختلط علم الجنس بأشياء أخرى ، وهكذا زالت الحدود واختلطت الأشياء ببعضها .

وأصبح الشيء الرئيسى هو أن يقوم من يتولون هذه الأمور بصياغة علم جديد باسم جديد ليساير السوق الرائجة للجسم ، أو أى نظرية أو روحانيات جديدة يمكن أن تقف فى وجه المنافسة - وأدى مرور بعض الفلسفات عبر كاليفورنيا إلى نشوء نوع من التضخم فى عدد النظريات التى تتخذ من الجسم موضوعا مركزيا لأهتماماتها . وعبر بعضها المحيط الاطلسى مثل نظرية الطاقة الحيوية ، والجشطات ونظرية الأحياء والصرخة الازلية الى غير ذلك - وأصبحت كلها تجيب بسناجة وببساطة شديدة على سبب ظهور النرجسية التى أنتشرت بين أفراد الطبقة المتوسطة والطبقات المتحررة .

اما الانسان فى مدن الغرب الكبرى فقد أخذ يبتكر المعارف عن جسمه من مزيج من أنماط شاذة تتشابه مع بعضها ليصير بها حياته اليومية دون أى اكتراث بصلاحيه تلك المعارف . فقليلا ما يكون لدى الإنسان العالى صورة دقيقة عن جسمه بل يحوله الى نسيج أو تركيب مجزأ يتضمن كل انواع التقسيمات . ولم تجل أى نظرية عن الجسم من العيوب . واصبح للفرد ان يختار ما يشاء من بين كم المعلومات الممكنة المتراكمة مترددا بينها دون أن يعثر على المعلومة التى تناسبه . فحرية كفرد تتكون من كل الشكوك التى تاورده فى البحث الذى لا ينتهى عن « الجسم المفقود » الذى هو فى حقيقته جسم المجتمع المفقود .

دافيد بيرتون

الجامعة الكاثوليكية

فى أنجيرز الغربية

أحابيل الاختلاف

بولان ج . هونتوندي

« لا ... ليس سحيحا أن نتاج الإنسان استنفد وانتهى .
ولم يعد امانا في الدنيا ما نصنعه .
وأنا نتعلق بالعالم كالطفليات .
وأنا نكتفى باقتفاء خطاه .
ذلك أن مهمة الإنسان بدأ توا .
ولا يزال عليه قهر أى عائق يقعده
أو يقضى على ما فيه من حماسة
فما من جنس بعينه يحتكر بمفرده الجمال والقوة والذكاء .
هناك في دنيا القلب والغور مكان
ولقد بتنا نعلم الآن أن الشمس حول الارض تدور
وتلقى ضوءها على الركن الذى اخترناه
فأى نجم يسقط على الارض من السماء تحت قيادتنا بلا حدود
وضمنه » (١) .

المترجم : موسى بدوي

بهذه الكلمات التى تنبض بالحياة والتى دبحها يراع شاعر المارتينييك
ايمييه سيزير AIMÉ CESAIRE ليحمل منها تعبيرا عن الأمن المستعاد .
وبرهانا على ثقة بالنفس كانت مقتضية ثم استرجعت آخر المطالب ، أود
ان ابدأ هذا المقال ★

فلقد كانت الفريقية حاضرة فى اللقاء الفلسفى العالمى الكبير الأخير ،
الذى انعقد فى مونتريال منذ عامين . وسوف أحاول هنا توضيح المعنى
الذى انطوى عليه هذه الحضور ، وإيراد الأسباب التى حملتنا على الاشادة
به . تجنبنا لاي تفسير سطحي خاطيء قد يحمل فى طياته الكثير من
المحاذير .



اننا قوم لا نركض خلف طلب إقرار دولى بنا . فلقد تعلمنا خلال بضعة
القرون الماضية أن من أخطر الأمور على الإنسان أن يتوقع من أى إنسان
آخر ان يمنحه سكنا بأنه إنسان . ونحن أيضا لا نضى لغوش مباراة
تنافس مع أوروبا على أرضها ، ولا كذلك مع امتدادها التاريخى الذى
يتمثل فى أمريكا الحديثة . لأننا رغم ما فينا من رومانسية حقيقية
كانت او مدعاة . ورغم ما بنا من حماسة قد تبدت خلال حقبة طويلة من
تاريخنا القريب ونحن بسبيل استخلاص ثقافتنا التى لقيت النكران
ظلما وبهتاناً ، وبسبيل الدفاع عنها ونشرها على الملأ ، فإننا على درجة
لا بأس بها من الوعى تجعلنا ندرك أن أوروبا العتيبة لا تكاد تجارى فى
مجال معين من التخصص العلمى والتكنولوجى اليوم . بالمعنى الواسع
الذى اشرنا اليه . والى أن ينشأ ترقيب جديد . ونحن ندرك خاصة أن
الفريقية المعاصرة قد لا تستطيع أن تقدم سوى القليل فى المجال الخاص
بالفلسفة التى هى منهج نظرى مترابط مع غيره من مناهج كالفلك
والرياضيات والفيزياء والكيمياء والأحياء وما اتفق على تسميته بالعلوم
الاجتماعية والإنسانية . نقول أنها لا تستطيع أن تقدم لمن يريد أن
ينشئ مسابقة عالمية لأعمال الكتاب البارزين سوى القليل ، بل لا شيء
على الإطلاق .

لقد سمعت فى بعض الأحيان من يسألنى فى لهجة أقرب إلى السخرية
منها الى الاستفسار بقوله : « كم عدد الفلاسفة فى إفريقية ؟ » ، فكانت
اجابتى التى لا تتفنن هى : « لا أحد » . وكنت بذلك أتناوى فى الموقف
مع اولئك الذين يوجهون السؤال . إننى أعتقد أنه يتعين المضى قدما
والى النهاية فى هذا الرد ، والتصميم على رفض مثل هذا النوع من الأسئلة
التي قد ترمى الى عقد مقارنة بين أوروبا العتيبة وإفريقية . من وجهة نظر

كل منهما في قطاع معين من الثقافة - إنه ضرب من الأسئلة التي تؤدي في الغالب الأعم إلى جعلنا تحتبس داخل عملية مقارنة عقيمة بين مشمول ثقافتين ، استنادا إلى معايير خاصة بإحدهما . لا .. إننا لا ينبغي أن نقارن أنفسنا بأوروبا ، بل يجب أن لا نحاول قياس أنفسنا بها في ميدان لها هي نفسها التي أقامته - لقد كان فرانتز فانون FRANTZ FANON يقول في هذا الصدد عن علم : « كلا .. اننا لا نريد للحاق بأحد ، وإنما نريد أن نسير طول الوقت ، ليلا ونهارا ، في رفقة الإنسان ، وكل إنسان » (٣) .

وبعد ، فإن الواقع اليوم ، حتى مع أسوأ الافتراضات والاقرار بأننا في إفريقية لا نستطيع الادعاء بأن لدينا أي صاحب اسم كبير ولا أي عمل جليل وحاسم في مجال الفلسفة - وهو افتراض ليس صحيحا كما سنرى - هو أن المنهج الخاص الذي يطلق عليه اسم الفلسفة يدرس الآن في المدارس والجامعات الإفريقية : إلى جانب غيره من المناهج الأخرى - ويجرى داخل مؤسساتنا التعليمية وخارجها نقاش ، وتتطور أبحاث تنطلق من هذا المنهج بعينه ، يبرهن على ذلك العديد من المقالات والكتب والنشرات المختلفة - فهنا في إفريقية نشاط فلسفي حقيقي يتنامى على هذه الوتيرة ويتطور ، تشرف عليه وتقوده مجموعة من المدرسين والباحثين والطلبة وغيرهم من المثقفين المجهولين نسبيا ، ولو أن خصوبتهم النظرية قد لا تقاس بمقياس الفهرة والنجاح العالميين -

وهكذا إذا جاز القول بأن لا وجود لأي فيلسوف في إفريقية لا يكون ذلك إلا من قبيل المزاح ، القليل منه . للتدليل على عدم وجود « أي فيلسوف كبير » في بلادنا بالفعل ، ترديدا لقول متواتر لم يستطع أحد بقدر علمي أن يعدد معناه - لكن الجزء الجوهرى منه غير ذلك تماما - إن الجوهرى هو هذا النقاش النابض بالحياة ، وهذا البحث النظرى الذى يقوم به المثات من الفلاسفة الصغار ، وهو الأدب الفصلى الذى انبثق عن ذلك ويزداد كل يوم ثراء بما يدخل عليه من جديد الإضافات - أن الجوهرى هو موضوع هذا النقاش من حياتنا الثقافية في إجمالها ، في هذه القارة التي يجابهها اليوم العديد والمتباين من المشكلات

ونحن نجد الآن أن المسألة التي كانت هي الموضوع الذى دار حوله مؤتمر مونتريال ، مسألة العلاقة بين الفلسفة والثقافة ، قد أخذت منذ بضع سنوات تفرض نفسها - وكان ذلك كان مصادفة - على هذا النقاش ،

وبصفة خاصة الرغبة فى معرفة هل أى ثقافة هى فاقلة لإحدى الفلسفات ، وهل الفلسفة بهذا المعنى ينبغي أن تعد مذهباً لمعتقدات متعايشة مع هذا التراث الجماعى الذى يسمى بالثقافة . أم أنها على العكس من ذلك يتمتع النظر إليها على أنها شكل من أشكال الاعتماد والانفصال عن تراث الجماعة الروحية .

وما هو على وجه الدقة الأمر الذى حدد معنى حضورنا هذا المؤتمر . فلقد ذهبنا إليه يملأنا الفضول لرؤية كيف أن هذه المسائل التى طرحت علينا فى دائرة وجودنا الخاصة كانت قد طرحت فى ثقافات أخرى ، وكيف كانت المواقف التى استخلصت خلال المناقشات التى أثارناها فى أماكن أخرى ، وكيف نستطيع عندما يحين الوقت المناسب أن نخرج من ذلك بالدروس المستفادة . لقد ذهبنا إلى المؤتمر لى نتعلم أولاً ، ومن أجل هذا الهدف خاصة ذهبنا إليه ونحن أثرياء بتجربتنا وعلى استعداد لاقتسامها مع غيرنا ، وأثرياء فى الوقت نفسه بما حققنا من نجاح وما صادفنا من فشل ، بما لدينا من معرفة وما بنا من جهل ، وبما عندنا من ثروات متراكمة ، وما نعانى من فاقة .. لى نرد بأكبر قدر ممكن من الموضوعية وكل ما استطاع من البساطة ، وأيضاً بأصدق ما يكون الصدق ، على ذلك السؤال الذى يلح بقوة على أذهان عدد معين من أصحاب النفوس التى يمررها الفضول ، السؤال القائل : ما الذى يحدث فى مجال الفلسفة فى إفريقيا ؟ وعلى وجه التحديد ما هى العلاقة فى هذه القارة بين الفلسفة والثقافة ؟



ان تكون هناك فلسفة إفريقية .. هذه هى النظرية المتنافرة التى برزت الى حيز الوجود ، منذ حوالى أربعين عاماً ، فى الساحة النظرية عندنا ، ولا تزال تشغل حتى اليوم الجانب الأكبر من هذه الساحة . ولم يكن من قبيل المصادفات أن هذه النظرية قد أنبثت إثر صدور كتاب صغير لمبشر بلجيكي ، كان حتى ذلك الوقت مجهولاً فى الأوساط الفلسفية ولا يكاد يعرفه علماء السلالات البشرية ، الذين لم يفتنوا إليه الا بعد عدد من المقالات كتبها كواحد من الهواة . فلما صدر له عام ١٩٤٥ فى الزابث فيل (التى أصبحت الآن لومومباشي) بزالير كتاب عنوانه «فلسفة البانتو Placide Tempels مؤلفه «بلاسيد تيمبلز»

(٢) ، وهو قس فلمندى من الفرشسكان يقيم فى المستعمرة منذ اثنى عشر عاما ، ولم يكن قد نشر له من قبل سوى أربع مقالات قصيرة فى موضوع السلالات البشرية وتطورها وأعراقها وعاداتها ومعتقداتها ، تناول فيها اسماء الأعداد وحركات المد والظواهر الكونية عند جماعتين من قبائل البانتو كان هو بنفسه قد بدأ يتعرف عليهما (٤) ، وبعد ذلك خمس مقالات جدلية نشرتها له إحدى الصحف المحلية هى « نهضة الكونغو » ، وكان من شأنها أنه أصبح فى نظر الإدارة الاستعمارية والطبقة المحافظة والمتزمتة فى الجالية البلجيكية المقيمة فى البلاد مغربا خطيرا ، والواقع أن هذه المقالات ، بصرف النظر عن الاتهامات الموجهة الى ما كان الجميع يتعبرونه شرعية الوجود الاستعماري ، كانت تحث على ضرورة تطبيق قدر أكبر من العدالة الاجتماعية داخل النظام ، وتطالب بتخفيف الأساليب الاستعمارية وصبغها بصبغة إنسانية (٥) . أما فى مجال الفلسفة فإن تميز هذا لم يكن حينئذ قد نشر له شيء ، فيما عدا أنه قام فى عامى ١٩٤٤ و ١٩٤٥ على التوالي بتسليم أصول الفصول الأولى من كتاب « فلسفة البانتو » مكتوبة باللغة الفلمندية الى مجلتيين محليتين هما « اكواتوريا » و « باند » اللتان تصدران فى كوكيلها فليل (امباندالان) وفى ليوبولدفيل (كنشاسباالان) (٦) .

لم يكن ذلك كما قلت من المصادفات ، لأن من يحترف الفلسفة ما كان بكل تأكيد ليستخدم لفظ « فلسفة » إلا بمزيد من الحرس والحذر . أما تميز فقد قصد أن يقول ببساطة إن هناك فكرا إفريقيا خصباً متعدد الجوانب ، يختلف بغير شك عن الفكر الغربى ، ولكنه لا يقل عنه من حيث الترابط المنطقى ، وقد سماه فلسفة لا شيء الا لئلا يبرز هذا الترابط ، وكذلك ما خيل اليه أنه موقف تأسيسى لهذا النمط من الفكر بالنسبة لعيادة البانتو الثقافية بأسرها .

ويمكن كذلك التسليم بأن المبشر البلجيكي لم يزعم قط ، وهو ما يقره أغلب تلامذته بدون مؤاربة ، أنه كان هناك وجود سابق لفلسفة للبانتو بالمعنى العام . أما عن عنوان كتابه كما وضعه فى الأصل باللغة الفلمندية BANTOE FILOS OFIE فيمكن فهمه بسهولة على أنه : « تأمل فلسفى حول قبائل البانتو » نظرا إلى أن الفلسفة لم تكن قد ظهرت بعد فى ذلك الحين كحقيقة يقينية فى الثقافة المدرسة ، وإنما بمثابة تصور يصاحب القراءة ، أو كنمط يختاره المدقق من التفسير الحر المنطلق .

والحقيقة أن تميز لم يكن على مثل هذا الوضوح قط . فنمط التفسير المختار لم يكن بد من أن يكون له ما يبرره ، وذلك ما كان يمكن عمله -

فى تصوّره - إلا عن طريق التراض وجود فلسفة فى فكر البانتو نفسه ، بان يرسم داخل هذه الثقافة صورا ، حقيقية أو متخيلة ، تستطیع على اقل تقدير أن تصنع أسسا صحيحة لخياراتها المنهجية الخاصة ، وتغليصها من كل مظهر لا نفع فيه . ومن هنا كان اللبس والغموض فى المعنى ، الذى كان واضحا فى النص الفلمندى ، ثم فى النص الهولندى . وتيسيل الترجمة الفرنسية لكتاب BANTOE PHILOSOFIE الى استيعاب هذا اللبس ، وذلك ابتداء من عنوانه ، مع عدم محافظتها إلا على زعم المؤلف بالتزام الموضوعية ، ومع تفسيرها فى ضوء هذا الاتجاه لعبارات فى الكتاب ، كانت فى النص الاصلى تحمل معانى مختلفة -

الا ان الصدفة شاعت أن تصبح هذه الترجمة الفرنسية معروفة أكثر من معرفة النص الهولندى ، الذى لم ينشر كاملا إلا فى العام التالى (٧) . ومنذ ذلك الحين بقى التفسير الغامض وتأييد وثبت ، مما يؤكد أن تيمبلز ، الذى كان فى البداية مترددا فى قبول هذا التفسير ، لم يلبث أن بدا فى غاية السعادة ، اذ عمد من ترجم كتابه الى أن يختار بدلا منه فقرة وأدخل تحويرا ، ما كان هو نفسه ليجرؤ على الاتيان بهما - وهكذا فإن الفلسفة السالالية الافريقية ليست من مخلفات تيمبلز بمفرده ، وانما هى أيضا مما ابتدعه الذى ترجم كتاب « فلسفة البانتو » من لغته الأصلية الى اللغة الفرنسية ، وهو معام يدعى أنطوان روبنز كان أقل إلماما حتى من تيمبلز بالفلسفة ، الامر الذى جعله يتمتر إزاء صعوبة مصطلحاتها .



ومنذ ذلك الحين رجح لدى علماء اللغات والثقافات الإفريقية الميل الى تناول اساليب الفكر الإفريقى ، كما لو أنها كانت أساليب فلسفة - إلا انه سرعان ما نشأ فى مقابل هذا الميل منذ صدور كتاب « فلسفة البانتو » رد فعل من فلاسفة يمكن القول بأنهم محترفون ، يدعو الى مزيد من الحرس والتشدد المتجهى فى استخدام كلمة « فلسفة » . وهكذا ظهرت مقالات عديدة كتبها فى البداية بعض من الأوربيين ، ثم لحق بهم عدد متزايد من الكتاب الأفارقة ، فكانت فاتحة لما يبدو اليوم فى صورة نقد للفلسفة السالالية ، وهو نقد لمؤلفات ثقافية تخوض فى موضوع أصل الجنس البشرى ، وكرسها أصحابها لوصف « فلسفة » الشعوب التى يقال لها البدائية -

وحتى تتجنب أى لبس او سوء فهم ، وأكون واضحا تماما ، فأنسى اعتقد انه لا بد من الإشارة إلى أنى كتبت بنفسى مقالات ، كما فعل غيرى

من الزملاء الافارقة مثل كوازي ويردو من غانا ، ونجوه مويل ومارسيان
توا وفابيان ايبوسى بولاجا من الكاميرون ، وغيرهم كثيرون . وهى مقالات
فى نفس الاتجاه النقدى . أيقن فيها مدى الدمار بالنسبة للإنسان الإفريقى
اليوم ، الذى ينطوى عليه التخلّى عن التفكير بحجة أن أجداده الأقدمين
قد فكروا نيابة عنه ، وبالنسبة لأولئك الذين يزعمون أنهم فلاسفة ترتيبياً
على ذلك أذكرهم بضرورة التحدث بكلام مبين عن المشكلات الجديدة التى
لم يكن أجدادهم يستطيعون التنبؤ بها ، والإتيان بفكر مسئول يتفوقون
به على أولئك الأجداد ، ويتكامل فيه تراث شعوبنا التليد مع ذلك الذى
اتفق على تسميته فى التقليد الثقافى العالمى بالفلسفة - لقد حرصت أشد
الحرص وأنا اعمل فى أدب الفلسفة الساللية الضخم ، وبصفة خاصة فى
بحوث اصول الجنس البشرى وأعرافه . على أن أبين الآثار الضارة
لفرضية الاجماع والفكرة الوهمية القوية التى تميل إلى أن تنسب إلى
المجتمعات التى يقال لها البدائية ، والتى تقول بوجود وحدة كاملة فى
العقيدة ، وإجماع لا صدع فيه ، كما لو كان كل انسان فى هذه المجتمعات على
اتفاق دائم مع كل انسان . ولجابهة فكرة الإجماع وما ينبثق عنها من نظريات
مذهبية وسياسية ، ومعارضة القراءة الموجزة والمبسطة بصورة مبالغ فيها
للثقافات غير الغربية ، فإننى قد لفت الأنظار إلى فضيلة النظرية التعددية
والى نظرية التناقض النابض بالحياة ، باعتبارها محركاً حقيقياً لتاريخ
شعوبنا الروحي ، وقيمة ينبض اليوم الحفاظ عليها والارتقاء بها فى
حياتنا الثقافية والسياسية ..

ولقد اعتقدت فى الوقت نفسه وفى الفمرة نفسها بأنه يتعين على نقض
ما بدا لى أنه انصراف للفكر النظرى إلى الخارج ، وبوجه أعم لأدب العلوم
فى افريقية الحديثة ، وهو الأمر الذى يجعل الأعمال التى يقوم بها
الباحثون لدينا تخصص من حيث أولويتها لجمهور غير إفريقى ، مما
يترتب عليه أن يتحولوا الى أداة تتحكم فى توجيهها - إيجاباً أو سلباً -
رغبات هذا الجمهور ، حتى فى اختيار الموضوعات والمشكلات التى
يتناولونها . وذلك محاولة منهم فى إقناعه بأن إفريقية بدورها لديها
فلسفة - وإزاء وجهة النظر هذه خيل لى أن العمل العاجل الأول الذى
يتعين ان نقوم به هو إطلاق العنان لنظرية المناقضة بين شعوبنا ،
وبالتالى بين من لدينا من مثقفين وباحثين ، حتى يتهياً بذلك مناخ حر
للمناقش الجاد المتطلع ، متخلص من العذلة التى نلجأ إليها فى حوارنا
الوهمى مع الغير .

وكما كان متوقعا لم يكن يد من أن يحدث النقد الموجه إلى الفلسفة السلافية بهذه الصورة المخلة من الإيجاز نقدا مضادا عنيفا ، قام فى جانب منه على مجرد سوء الفهم ، وفى جانب آخر على بعض الصعاب الحقيقية فى صياغته الامر الذى يحمل على إعادة ضبط هذه الصياغة ، أو على الأقل ايضاح معانى بعض أستدلالاته كما وردت فى النقد الأناسى . ويضيق المكان هنا عن إيراد بيان ولو موجز عن مضمون هذا النقاش الجديد . وكل ما نستطيع قوله إجمالا هو أن الاختيار لا يزال مطلقا بين احد البديلين التاليين : فإما أن الفلسفة الإفريقية برمتها بين ظهرانينا مطمورة فى ثقافتنا التاريخية ، وهنا تصبح مهمتنا الوحيدة اليوم هى النباش عليها وإخراجها من قبرها فنعيد تشكيلها وندافع عنها بكل ما لدينا من وسائل ... وإما أن نبادر على الفور فنحمل المسؤولية الملقاة على عاتقنا ازاء تاريخ اليوم والغد ، وعندئذ يصبح من الاستحالة علينا اننكوص عن الالتزام بالبحث عن أفكار جديدة تتلاءم وتتجاوب مع مشكلاتنا الهائلة التى لم يسبق لمعضها مثيل ، والتى فرضتها علينا بصورة مباشرة او غير مباشرة المأساة العالية لمجتمعاتنا .

وفى هذا المضمون الجديد يمكن لحركة النقد المضاد لنقد الفلسفة السلافية . اذا هى تخلصت من الألفاظ البلاغية التى تجعل بها كتاباتها ، ان تعمل بمثابة التذير الضرورى للعودة الى بديهية قديمة ، هى استعالة انتهاج اسلوب تجديدي مطلق فى مجال الفكر ، وحاجة أى مشروع إنسانى اذا هو اراد ان يتصف بالنزعة التجديدية الى تثبيت جذوره فى التربة التقليدية التى يقف عليها .

وفى هذا الصدد قال إيميه سيزير فى أول مؤتمر عالمى للكتاب والفنانيين السود انعقد منذ سبعة وعشرين عاما : « إن أقصر الطرق نحو المستقبل هو ذلك الذى يمر بأعماق الماضى » . وربما كان ينبغى أن تضاف إلى هذا القول العبارة التالية : « ... بشرط أن لا يكون هذا التعمق مجرد عملية اجترام ، ولا ترضية لأحد ، ولا تهربا من مواجهة الحاضر ... بل ان يوجهه ويقوده مشروع عالى ، ورؤية واضحة للحاضر والمستقبل » .



من عند هذه النقطة ، ومادامنا قد استوعبنا مخاطر الفلسفة السلافية التقليدية ، وتحققنا من هشاشة أسسها النظرية والمنهجية ، وذلك الذى قد اسميه احاييل الاختلاف ، ومادام مجالنا النظرى قد انطلق سعيا وراء اهداف علمية جديدة ، فقد أصبح اليوم فى استطاعتنا أخيرا أن نعيد

قراءة تميلز ومعه كل أدب الفلسفة السلافية ، لكى نبحث فيه عن شيء آخر غير ما تصور الذين كتبوه أنه قادر على أن يقدمه لنا : أى ليس عن فلسفة ما مطبورة فى لا شعورنا الجناحى ، أو عن مذهب ما من المعتقدات يتعين علينا دائما وبأى ثمن أن نتمثل به . وإنما نبحث عن عناصر معينة نحدد بها بصورة موضوعية الثوابت فى ثقافتنا ، تمهيدا لإجراء تقويم نقدى وحر لهذا التراث القديم .

ان فى مقدورنا أن نقرأ برؤية جديدة وتقدير عظيم ما ألفه كاتبنا الكبير الكسيس كاجاميه ALEXIS KAGAMÉ مثل كتاب « فلسفة البانتو ورواندا عن الكائن la Philosophie bantu - rwandaise fe L'être » (٩٠) وكتاب « فلسفة البانتو المقارنة La Philosophie bantu comparée » . وكما هو معروف فإن هذا المؤلف قد توفى يوم ٢ ديسمبر ١٩٨١ فى نيزوبى ان كاجاميه هذا الذى صادق من جانبه على افتراض وجود نسبية لغوية مطلقة كما يقول ، مقتنعا بأن أى لغة تحمل فى ثناياها إحدى القسفات ، ومذهبا فكريا واضح المعالم ... كان يسعى جاهدا ليستخلص من تحليل قواعد لغات قبائل البانتو العناصر التى تشكل الكيان الخاص بهذه اللغات . غير أنه من خلال التجاوزات التى أقدم عليها ، ووسط المازق النظرية التى قادته إليها هذه النسبية التى لا سند لها ، سيكون مع ذلك قد شق طريقا للبحث المثمر ، لافتا الأنظار الى حقيقة لا يمكن دحضها ، هى ان الضوابط التى تفرضها اللغة التى يستخدمها هذا القس الرواندى ، على أى قول ، حتى أكثرها طموحا وتطلعا ، إنما كان يريد بها إقامة نظرية فلسفية ، اصبح من المستعاض عندنا اليوم أن ننظر إليها كضوابط ، أى كنهايات يتعين تجاوزها بعد أن نتمثلها بصورة دقيقة ومنهجية ..

وفى مقدورنا أن نعود لقراءة كوامى أنكروما KWAME NKRUMAH ونختار من بين مؤلفاته المديدة الكتاب الغريب الذى جعل عنوانه : مسألة ضمير « CONSCIENCIS ME » (١١) ، وهو نكروما الذى كان يمتد بدوره أن هناك « فلسفة إفريقية قديمة » ، ويسعى أن يقيم على هذا الأساس توليفة فلسفية ومذهبية ينعتقد لها إجماع كل بنات وأبناء إفريقية الشورية ، عن طريق صنع تكامل من المنجزات الإسلامية والأوربية المسيحية . وهو كذلك نكروما الذى كان يجعل من الإجماع قيمة يتعين الارتقاء بها فى الحياة السياسية والعلمية لإفريقية المعاصرة ، وأيضا هو الذى من خلال أخطائه نفسا استحق الفضل بأنه طرح فى عبارات واضحة تلك المشكلة التى لم يمد من طرحها اليوم مفر ، ألا وهى مشكلة الوظيفة الاجتماعية للفلسفة .

وبصورة اكثر عمومية الفكر النظرى وعلاقته المباشرة وغير المباشرة بالسياسة .

وفى استطاعتنا أن نقرأ برؤية جديدة مؤلفا مثل سنجور SENGHOR وان نعمن النظر بالتجاوز عن نظرياته التى تتطرق أحيانا وتقابل فى الكثير من الاحوال بالمعارضة ، فى الإنجاز الضخم لرجل أمكنه منذ العقد الرابع ان يطرح بطريقته المشكلة التى ماتزال قائمة ، مشكلة شخصيتنا الثقافية - انه سنجور الذى بما كتبه عام ١٩٣٩ وفيه يقول : « إن الأنفعال العاطفى خاصية زنجية ، كما أن الحكمة خاصية إغريقية » (١٢) ، والذى بمحاولته تحديد ما بدا له من أنه الاختلاف الزنجى من خلال تبسيطات اخرى من النوع نفسه ، وجميعها كذلك مناقضة للحقيقة . أننا قد أخطأ دون شك بان أراد أن يضع ذلك الذى لم يكن له من معنى إلا بكونه واقعا شعريا فى نظرية محددة ، ويعوله إلى اللغة النثرية الدارجة التى نستخدمها فى صراعاتنا . غير أنه استغنى كذلك الفضل فى أنه استنطق الثوابت فى حضارتنا القديمة ، ففتح بذلك مجالا مازال جديدا مثله ، ثم كان عليه بعد ذلك ان يسهم بدراساته المعروفة ، ومن خلال سلسلة طويلة فى عملية تصحيح مواقفه ، فى جو النقد الذاتى الذى لا يزال الانتباه اليه قليلا ربما لانه ظل فى أغلب الاحوال ضمنيا ومضمرا .

والى جانب هؤلاء المؤلفين وآخرين غيرهم من استقبلناهم فى بادئ الامر بالكثير من التحفظ ، وبالتجاوز عن الأعمال التى أخذنا بها على العكس من ذلك وتمهدناها على الفور . وكذلك بالتجاوز عما لدينا من تقارير ايجابية ، فإننا نستطيع اليوم أن نقرأ من جديد ثقافتنا ، وأن ندرسها فى تودة وأناة وبطريقة منهجية منظمة ، لكى نكشف عما بها من متناقضات ثرية ، وبدائل كبرى ، واختيارات تاريخية هى التى جعلت منها ما تبدو عليه اليوم ، ولكى نضع أيدينا من ناحية أخرى على الأشياء المستمرة ، والثوابت المادية والروحية ، وكل ما هو غير وارد أو متصور فى تراثنا المشترك ، وما يمكن أن يكون لنا به مناخ نقدى متحرر .

وفى مقدورنا أن نعود فى الوقت نفسه وبغير ما عقد الى قراءة تاريخ الثقافات الاخرى ، وخاصة تاريخ فلسفة الغرب ، وأن نتعرف من جديد بكل دقة وبرغبة مجردة فى التوصل الى الحقيقة ، على ما تدعين به هذه الحضارة تاريخيا إلى حضارة القارة الإفريقية ، وخاصة حضارة مصر الفرعونية ، وأن نقيس بميزان صحيح قيمة ما أسهم به هذا العظيم الإفريقى أو ذاك من أمثال سان أوجوستان وترتوليان TERTULLIEN

وغيرهما ، وكذا قيمة الأسهم الأشمل من جانب الشعوب الإفريقية وجميع شعوب العالم ، فما من شعب يعيش بمفرده . وجميع الشعوب تتعاون بصورة مباشرة أو غير مباشرة لكي تكون لكل منها ملامحه الخاصة . ولنتعلم كيف نفكر في النجاح والفشل : في العاصي التي مرت بها الثقافات الأخرى وما خاضته من صراعات ، كما نفكر في ماسينا وصراعاتنا ، ولنضع أيدينا من خلال تاريخ حضاراتنا وعظمتها وبؤسها العالي ، ومن خلال معاناتنا الخاصة ، على مغامرة الإنسانية الواحدة التي ما فتئت تبحث عن نفسها ، والتي عليها اليوم وإلى الأبد أن تتعلم كيف تتضامن وتتآزر من جديد .

بولان ج . هوفتوندجي

جامعة بنين الوطنية

• هذا النص منقول من خطاب ألقى في الجلسة الختامية للمؤتمر السابع والعشرين للفلسفة المنعقد في مونتريال عام ١٩٨٣ .

١ - ايميه سيزير ، صفحات عودة الى الوطن الأم ، طبعة جديدة ، دار الوجود طبعة باريس ١٩٦١ صفحة ٢٤١ .

٢ (٢) فرلنت فالكون ، المذهبون في الأرض Les Dammés de la terre طبعة ماسبيرو ، باريس ١٩٦١ صفحة ٢٤١

٣ - ر - ب - بلاسيد تيمبلز R. P. Placide Tempels O. F. M. « فلسفة البانتو » مترجم عن اللغة الهولندية بمعرفة أنطوان روبنز ، وكتب مقدمته ا - بوسوز E. POSSOZ . طبعة لوفانيا ، الزيايث فيل ، ١٩٤٥ .

٤ - هي المقالات الاربعة التي نشرت باللغة الهولندية في مجلة « الكونجو وما وراء البحار KONGO - OVERZEE » وصدرت في أنفريس في اعوام ١٩٢٥ - ١٩٣٦ - ١٩٣٨ ، ولقد قام بترجمة هذه المقالات ا - ج - سميث في كتاب « بلاسيد تيمبلز ، المدافع عن فلسفة البانتو » ، ويضع مقالات أخرى - كلية اللاهوت الكاثوليكية في كنشاسا - ١٩٨٢ مطبوع بالروينو ١٠٠ صفحة -

٥ - هذه المقالات هي : فلسفة الثورة (٣١ / ٨ / ٤٤) - الصلاة الاجتماعية (١٥ / ٢ / ٤٥) . الحكم الذاتي للأهالي المحليين (١٧ / ٨ / ٤٥) - من أجل حماية زواج الاهالي القانونية (٣ / ١١ / ٤٥) - ولقد نقل هذه المقالات بأكملها أو أجزاء منها أنطوان روبنز في كتاب « ديون الحرب » الزيايث فيل ١٩٤٥ .

٦ - انظر التفاسيل في كتاب ا - ج - سميث « الأب بلاسيد تيمبلز وكتابه » ولقد نشر في « المجلة الافريقية لعلوم اللاهوت » - ١٩٧٧ العدد الأول ص ٧٧ - ١٢٨ .

٧ - فلسفة البانتو - مكتبة الكونجو - ما وراء البحار - أنفريس - ١٩٤٦ .

٨ - عن جميع هذه النقاط انظر « بولان هونتو دجي - عن الفلسفة الإفريقية » ماسبيرو - باريس - ١٩٧٧ - ولنفس المؤلف : « ما الذي تستطيعه الفلسفة ؟ » في مجلة « الوجود الافريقي » العدد ١١٩ - ١٩٨١ ص ٤٧ - ٧١ - ومقال « النزعة الغريبة والصفوة » والرد على تدين في مجلة « بحث وتعليم وثقافة » العدد ٥٦ يناير - مارس ١٩٨٢ ص ٥٨ - ٦٧ . اللغات الافريقية والفلسفة : نظرية النسبية في مجلة « الدراسات الفلسفية » العدد الرابع ١٩٨٢ وعدة مقالات في مجلة « ديوجين » والوجود الافريقي والعمل والمجتمع والإعلام في اليونسكو الخ

٩ - الكسيس كاجامية ، فلسفة البانتو الرواندية للكائن - الاكاديمية الملكية للعلوم الاستعمارية - بروكسل ١٩٥٦ .

١٠ - فلسفة البانتو المقارنة - طبعة الوجود الإفريقي - باريس ١٩٧٦ .

١١ - كوامي لكروما : مسالة ضم - هانيمان - لندن - ١٩٦٤ .

١٢ - ليوبوليس - سنجور : ما ينتجوه الرجل الأسود (١٩٣٩) . وأعيد طبعه في كتاب الحرية ١ ، الزنجية والانسانية - باريس ١٩٦٤ .

المرأة الصينية الموثقة القدمين مفهوم لا ماركسي للاستغلال

كنيث ج . بلتر

Kenneht G. Butler

غايته ان اعرض هنا رايي لا ماركسيا عن الاستغلال ، فإن قدمت في غضون تحليلي هذا بضع نقاط مشابهة للماركسية فإني ارجو ان يعتبر هذا مستقلا عن اى مصادرة تتعلق بهذه النظرة عن العالم .

وقد لجأت ، ايضا لنظريتي وتميزا لتحليلي ، إلى مثال تقليدي خاص بأثياق اقدام الفتيات الصينيات الصغيرات ، كنموذج جلي للقوة الفكرية واستغلال الرجل للمرأة . ربما يقول لي البعض إن هناك أمثلة أخرى اقرب إلينا من حيث الزمان والثقافة ، تفيد أيضا موضوعي هذا ، غير ان عذري الوحيد هو انني لا أرى شيئا أكثر من هذا وضوحا : فلو كان هناك عرف « همجي » يستحق أن يوصف بأنه استغلال ، ويدان باعتباره لا اخلاقي ، فإن هذا العرف يتجلى بوضوح في مثالي هذا .

هذا العرف يفسر بكلمات قلائل ، فهو « قدم اللوتس » كما يسمى في لغة الفول ، ويتم باختيار فتاة صغيرة ، لها من العمر ثلاث سنوات ، إلى سبع سنوات ، تربط قدمها بحيث تصبح أصابع القدم اقرب بقدر المستطاع من العقب (١) . وثمة مبشر يدعى أديل م . فيلدز A. dele M. Fields كان يعيش في « سواتو » في أواخر القرن الماضي ، وصف النتائج المترتبة على هذه الممارسة : فقال :

« كثيرا ما ينتن اللحم تحت الرباط ، وتنفصل مزقات من أخمص القدم ، إن لم تفقد القدم إصبعا أو أكثر ، ويستمر الألم قرابة سنة ، ثم

يخف حتى اواخر السنة الثانية حيث تفقد القدم حساسيتها ، وكانها ماتت ، وتتلشى المعانة = (٢) -

وما ان يتم التشوة المقصود حتى تحتفظ « قدم اللوتس » بشكلها بفضل عملية الشد المنتظمة التي تستمر طوال حياة الفتاة ، فلا تفك الضمادات الا عند غسل القدم ، وعند مزاوله النشاط الجنسي . ومن الاثر الدائم لهذا العرف اضعاف قدرة المرأة على الحركة باقى حياتها .

كتب هوارد س . لنج Howard S. Ling فى هذا الموضوع :

« من الواضح ان عملية إيثاق القدم نشأت فى فرقة باليه القصر فى حوالى القرن العاشر ، مما يدعو الى الاعتقاد بأن الضغط على القدم فى بادىء الامر كان خفيفا لا يعوق حركة الراقصة . ولكن بمرور الزمن انتشر العرف شيئا فشيئا ، وانتقل من البلاط الى المدينة ، وصارت القدم تضغط بشدة حتى صارت فتياتنا الانيات يعرجن قليلا فى سيرهن ، ويستندن على حائط او على ذراع شخص اخر . وكانت النتيجة الواضحة لهذا التشويه الاختيارى ، المحسوس بنوع خاص عند سيدات الطبقة الصينية الراقية ، انه يلزمهن خدورهن ، ويحد من حريتهن فى الحركة . وإذ لم يمدن قادرات على الخروج من بيوتهن بدون مرافق ، فإنهن يصبحن من ثمة مصصومات من افة أجتتماعية ، افة الخيانة الزوجية (٢) .

والاسباب التي تساق لتبرير هذا العرف مختلعه :

- (ا) فهو يضع النساء فى مكانهن الخاص : « لم تربط أقدامهن ؟ لمنهن من الجرى بطبيعة الحال » (٤) .
- (ب) يستثير الاحاسيس الجنسية ، وبخاصة لإمتاع الرجل وحده : « كلما كانت قدم المرأة صغيرة ، زاد ما فيها من أسرار البهجة » (٥) .
- (ج) له اثار أخرى فسيولوجية ، تعتبر مقبولة من الوجهة الجمالية . (٦)
- (د) يدخل فى تكوين مختلف النشاطات الجنسية المثيرة . (٧)
- (هـ) هو رمز للانتساب الى طبقة أجتتماعية موسرة .
- (و) ربما أسهم فى وقت ما فى تعزيز الفرق بين الثقافة الصينية وبين ثقافات أجنبية ، كالثقافة المفولية . (٨)
- (ز) يضى بعض المزايا الاقتصادية المباشرة على بعض الطوائف الاجتماعية . (٩)

تلك هى الاسباب التي قد يصفها عالم الاجتماع بانها « وظيفية » .
واهم هذه الاسباب وأقدمها هو بلا شك أولها ، فى حين ان الاسباب الأخرى ليست سوى مشتقات ثانوية ، تتكيف تبعا للظروف التاريخية ، حين يرتفع

العرف فيصير نظاما عاما . ويجب ان يفهم من عبارة « الاسباب الوظيفية » انها الاسباب التى تساق لتبرير اختراع ما ، او تبنى وظيفة اجتماعية . او عمل جماعي . او عرف بطريق العلة الفائية ، ويمكن ان تتضمن الاسباب الوظيفية او تفترض بهذا اخلاقيا ، دون حاجة الى التصريح به علنا . ويمكن بوجه عام القول إن لها طبيعة الية ، ومن ثم فقيمتها الاخلاقية تتبع بدرجة جزئية الغايات التى تهدفها .

ولتعريف الاستغلال بمعناه الحقيقى لا تكفى الفائدة العملية ، او النفعالية . بل لابد من الاستعانة بنوع اخر من الاعتبارات ، وهى اعتبارات اخلاقية صريحة .

وقبل معالجة الجانب الاخلاقى من عرف شد قدم الفتاة الصينية انصيرة ينهى تأكيد انه ليس فى ذلك مسألة واحدة فحسب ، بل مسألتان متميزتان . ونوعان متميزان من التبريرات ينبغى التصدى لهما تبعا لما اذا كنا نحيل الامر الى نظام او اخر من النظم القيمية . ونقول لتبسيط الامر ان هناك اسبابا ذات استخدام داخلى يتذرع بها أفراد طائفة اجتماعية ، فى لحظة ما ، ومكان ما ، لكى يتصرفوا كما يفعلون ، وهناك اسباب يتذرع بها المراقب الاجنبى باسم نظام من قيم خارجية . لكى يصدر حكما على ما يراه ، حكما يلزم تبريره كذلك . ومن المهم بنوع خاص ، فى الحالة التى نبحثها أن ندخل بعض الشئ فى تفاصيل النزاع التى يستعان بها تعزيزا للاتهام الذى يجرم هذا العرف ، لأنه من الصعب لاول وهلة اقامة البرهان على أن هذا العرف فى ذاته يستوجب اللوم من الوجهة الاخلاقية ، قدرا بالاستغلال . باعتبار أن أولى الضحايا كانت راضية . وبقيت زمنا طويلا تدافع بشدة عن ممارسة تحملت عواقبها الوخيمة .

وفى الوسخ الاجابة بيبضح كلمات عن السؤال الاول ، وذلك بتوجيه الانظار الى ان العرف قد استدام على أنه وسيلة سلوكية فى اتجاه يفترض انه مستحب فى بيئة اجتماعية معينة ، فالغاية تبرر الوسيلة فى هذه الحالة . اما السؤال الثانى فإنه أكثر دقة ، لانه ينبغى عند الإجابة أن يؤخذ فى الاعتبار ما يمكن أن يبرر هذا العرف فى ظروف داخلية ، وكذا السمو بهذا التبرير اعتبارا بنظام اخر من النظم القيمية . ومن الخطورة محاولة نقل الاراء الأخلاقية ، والقواعد والفئات الخاصة بسجل ثقافى الى سجل ثقافى اخر نقلا غير اعتباطى . ومن السهل جدا الاستمالة بصيغات مفرطة فى التبسيط لحل الالغاز المعيقة التى تفرضها واقعة اجتماعية غير متجانسة .

ولنعد النظر عن كتب فى دور النساء الصينيات فى هذا الموضوع .
فثمة تفسير اولى سريع لهذا العرف يمكن التعبير عنه كما يلى : ذلك انه
ممارسة راسخة بعمق فى المجتمع تودى بوضوح من اجل مصالح حقيقية
او مفترضة للطائفة المسيطرة فى مجتمع معين ، وليس فى مقدور الجماعة
المسودة - وهى النصر الانثوى فى هذا الخصوص - ان تقترض على هذا
العرف لانها بتعريفها « محددة من الوجهة الاجتماعية » بوجود هذه
الممارسة .

ويربط الصينيات اقدمهن لان اسياذهن يطلبون ذلك ، وليس فى
وسعهن الاطاعتهم . انها اجابة سهلة جدا ، لانها تهمل حقيقة فحواها ان ثمة
شعوب اجنبية تحتل قسما من اقليم الصين ، فى عصر هان ، كالمغول ،
والتبتيون ، كانت تجهل عادة ربط اقدام النساء ، وان هذه العادة لم تكن
شائعة لدى كل طبقات المجتمع الصينى ، او حتى متبعة لدى كل افراد
الطبقة الموسرة . وعلى ذلك فان كانت هناك ضرورة لاتباع هذه العادة ،
وأيهما كان السبب الكافى الموجب لها ، فلم تكن هذه الضرورة مطلقة ، ولم
تكن بمنجاة من النقد ، حتى قبل الاتصال بالغرب (١٠) . ولنستمع
بالاحرى الى هذه الشهادة من شاعرة فى عهد شيان لنج ، تقول :

القبائيل الى طولها ثلاث بوصات لم تكن موجودة فى الزمان الماضى
و « توازن » الكبرى كانت قدماءها العاريتان فتنة للجميع
ولست اعرف ايمن نشأت هذه العادة
انها يقينا من ابتكار رجل ظن نفسه رفيع المنزلة (١١)

ان ما ينبغى استخلاصه من كل هذا هو انه ، حتى القرن التاسع عشر
على الاقل ، وعلى الرغم من الالام ، والضيق ، والتشويه ، كان النساء فى
المناطق وفى الطبقات الاجتماعية التى تشيع فيها عادة الاقدام المربوطة
يعتبرن من اكثر انصار هذه العادة تحمسا لها .

لا يكفى اذن التذرع بجعلية القوى والضعيف ، وإذا افترضنا لحظة ان
الرباط قد قبله بلا تمييز كل من الجنسين فهل يحق لنا الادعاء بان هذه
الممارسة تشكل حالة استفلال جليلة ؟ ومن ثم تزودنا بمثال نموذجى
للسلوك اللااخلاقى ؟ يجب بداية قبل المغامرة بالإجابة عن مثل هذا
السؤال ان نتفاهم بشأن المقصود حقيقة بالاستفلال ، وما يميز هذا النوع
من التصف على الكثير من الممارسات الاخرى الجائرة أو غير المشروعة .
ويبدو ان من الشروط المطلوبة لكى يتأتى الحديث عن « الاستفلال »
التعسف انه يوجد معيار للتفرقة بين الافراد أو الجماعات يتيح لمن

يملك لوقت ما سلطة يستخدمها لمصلحته ، الإضرار بالفرد أو الجماعة المجردة من هذه السلطة - هذا شرط ضروري ، ولكنه ليس كافيا لان يتحدث المرء عن استقلال - ولندرس الحالات التالية :

الحالة الأولى : اقتحام مصرف بقصد السرقة

اقتحام مصرف بقوة السلاح ، سواء بفعل شخص واحد أو عصابة منظمة تستعمل السلاح إضرارا بعماله المصرف ، ليس في وسعنا ، على ما أعتقد ، ان نعتبره « استقلالا » لسبب بسيط ، ذلك لأن هذا الاعتداء لا يشكل بصورة مباشرة - وحتى بصورة أساسية استخداما للإنسان بذاته بمثابة « وسيلة » للحصول على منفعة - فلكى يكون هناك « استقلال » بالمعنى الصحيح يجب أن يستخدم إنسان بذاته استخداما مباشرا ، باعتباره أداة ، او وسيطا ، أو شريكا ، لبلوغ غاية مقصودة .

الحالة الثانية : خادم المطعم

يخضع الخادم الحساء ، فاشربه لأرتوي وأشبع ، ومع ذلك لا يمكن القول بأن في هذا استقلالا - لأن في مقدور الخادم أن يختار مهنة أخرى ، ومقتضيات الخدمة ، لا رغباتي أنا ، هي التي تلزمه بخدمتي - وعلى ذلك يبدو الإكراه سمة وثيقة الصلة بالاستقلال ، فاختلاف الحالة الاجتماعية لا يكفي في هذا الشأن بل يجب أن يضاف إليه الإكراه (١٢) .

الحالة الثالثة : الراقصون

لص ملح في فيلم من أفلام رعاة البقر في أمريكا ، يهدد بمسدسه راقصة حانة ليلية ، ويرغمها على أن ترقص على المسرح حتى تصير في حالة شديدة من الإعياء ، لا شيء الا ليستمتع بذلك - وإنه لا أظن ، مهما كان الامر قاسيا وعنيفا ، أنه يمكن الإدعاء بأن هذا استقلال ، اللهم إلا إذا تكرر ، ولكن إذا فرضنا أنه عم أو تكرر بفعل شخص واحد ، أو مجموعة من الأشخاص ، كما تكرر عرض منظر المرأة وهي تتجرد شيئا فشيئا من ثيابها على المسرح لصالح بعض جماعات « المافيا » ، عندئذ يمكن القول بحق إن في ذلك استقلالا - إذا كان مصطلح الاستقلال يتضمن فكرة العرف ، وكان

هناك معايير تتيح تجريم بعض الافراد الذين يمارسون هذا العرف بلا حياء ، فلنكن يكون هناك « استغلال » ينبغي ان يبدو العرف مستقرا .

ففى الحالات الثلاث السابق ذكرها يتعلق الامر بتفاعل يحدث بين اشخاص . وهناك حالة رابعة تعرض عنصرا غيرا ادمى ، تتيح فى اعتقادي ابراز سمة اخرى مميزة للاستغلال .

الحالة الرابعة : البط الذى يرقص

فى عهود اشد قسوة كانت الجماهير تتسلى بترقيص البط على سفائح معدنية ساخنة . فهل هذا استغلال ؟ هذا امر يعتبر فيه قسوة ، وفى رأى ان مصطلح الاستغلال لا ينطبق (أى ليس على سبيل المجاز) الا على العلاقات الانسانية ، ومع ذلك فحتى إذا لم يكن بد من حد فاصل فلا مناص من وضع هذا الحد فى مكان ما ، وإلا فإننا نشفق أيضا على الركاز (المصدن غير الخالص) فى فكاك المدق . والصغور على ما أعلم فى طبيعتها ما يستحق مثل هذا الإشفاق من جانب إنسان مرهف الحس . وحتى نعتبر ممارسة ما انها تصفية يجب أن يكون من يقومون بها على وعى ببعض الاشياء المحظورة او المحرمة التى يتصدون لها أو يعتدون عليها بصورة منهجية ، فان هم راعوا هذه المنوعات أو المحرمات تصير الممارسة ملغاة . وان هم تجاهلوا فلن يكون هناك استغلال . فالبط ينتفض بتأثير الحرارة ، الامر الذى يجعله مضويا أعلى مئة ذراع من سفيحة معدنية لاتشعر بالإنسحاق ، غير أن أنصدام وعيه بذاته يجعله فى الوقت نفسه بعيدا كل البعد عن مجال تطبيق الاستغلال الحقيقى .

وعلى عكس ما يجرى فى الحالات الثلاث الأولى حيث يتنازع عدد صغير من الافراد فى معاملة تتميز بتفاوت واقعى ، أو إجحاف طارىء ، فان حالة الفاتنة الصينية الصغيرة تتضمن :

(ا) استخدام جماعة مهيمنة (الذكور) وجماعة أخرى مهضومة (الاناث) لا حول لها ولا قوة .

(ب) لصالح جماعة ، وأضرار بجماعة أخرى .

(ج) كوسيلة لزيادة مصلحة الجماعة المسيطرة على حساب الجماعة المهضومة . وذلك بطريقة منهجية ومستمرة فى المسار التاريخى .

والتفاوتات الاجتماعية ، وحتى العضوية ، ليس فيها ما هو شاذ . فالواقع انه من المبرر أن نتصور مجتمعا أو ثقافة لا تشتمل على تفاوتات

بتيوية . وما يجعل التفاوت الاجتماعي محتبلا أو غير محتبمل إنما يرجع بالأحرى إلى المعايير التي تبرز الروابط الاجتماعية ، والتي تفترض ورها تمييزات أولية قائمة على التسليم بالخصائص الأخلاقية المناسبة . وجه عام ، وسواء كان ذلك خطأ أو سوابا ، فإن المعيار النهائي للحكم أخلاقي هو معيار الجنس . فالمخلوقات البشرية تسلك على الدوام ، سراحة أو ضمنا ، كما لو كان هناك قاعدة سلوكية تطبق على الجنس البشري . وقاعدة أخرى مناسبة لسائر الأنواع . ومع أنه من الصعب تخيل حد فاصل بين الطائفتين ، حد لم ينتهكه في موضع ما ، أو في لحظة من لحظات التاريخ ، ففي الوسع التأكيد بأن المجتمعات البشرية كلها تميل إلى الحفاظ على حدود معينة في سلوكها ، قائمة على التمييز بين ما هو بشري وما هو غير بشري . مع احتمال تعطيط هذه الحدود أو إعادة تعطيطها من وقت لآخر .

فترقيص بطة على صفيحة ساخنة أمر يرفضه أى شخص سليم العقل باعتبار أنه قاس وعديم الفائدة ، إلا أن هذا الرفض أقل مما إذا لو اتبعت المعاملة نفسها مع امرأة ، أو طفل ، أو رجل .

والقول بأن هناك على هذا النحو خطأ فاصلا بداليا ومرقا في الحكم الصادر على شؤون البشر لا ينال من القيمة الأخلاقية لمثل هذا الحكم . ومع ذلك فإن كان هناك بضعة مبادئ أخلاقية يمكن أن تكون بمثابة قاعدة لردود الفعل التلقائية التي تمليها فلا بد أيضا أن يكون هناك علامات ملموسة تتيح التعرف على فرص إصدار هذا الحكم . ويبدو أن المعايير النفسية الاحيائية كانت تمثل دائما ومازالت تمثل القسم الأكبر من هذا الاختيار . وفيما وراء وجهة النظر الاحيائية الغالبة فإن عالم السلالات البشرية (الاثنولوجيا) قد ينزع إلى إضافة المواقف ، والقواعد ، والاتفاقات الاجتماعية ، والتقاليد ، الخ ، التي تدخل في تعريف ما اتفق على تسميته بالمرف . ونقول مرة أخرى إن كل هذه الايضاحات ، حتى إذا ساعدتنا على الإحاطة بممارسة معينة ، لا نعرفنا بشيء من المضمون الأخلاقي الذي قد تحتويه .

إن الإدعاء بأن ممارسة مثل ضغط القدام الفتيات الصبنيات هي مثال نموذجي للاستغلال إنما يستند إلى نظرية أخلاقية محددة تنكر في أن واحد العتمية الاجتماعية ونسبية الثقافات ، وتقتضى اللجوء إلى لغة وصفية ثنائية ، أو على الأقل إقرار التمييز بين أسلوبين مختلفين في التفسير . فهناك من جهة التحليل الوصفى بمباراة البنيان والوظيفة ، ويقارن ممارسة رباط القدم هذه بأعراف أخرى مماثلة أو مختلفة . على

مستوى التبرير الباطنى وهناك من جهة أخرى التحليل المعيارى الذى يقدم فكرة الاستغلال على انها دلالة على الشر ، تبعا لمعايير خلاف معايير المنفعة الوظيفية ، أو الفاعلية ، كما توضحها الحالات السابق ذكرها . ولعل المعطيات الاساسية واحدة اجمالا فى نمط الوصف ؛ غير أن النمط الثانى يلجأ الى فكرة جامدة سريعة ، فكرة الخير والشر ، ويتحتم علينا أن نحاول توضيحها قبل أن نعرف الاستغلال باعتباره عملا أخلاقيا . ونقطة البداية لهذا المخطط الإجمالى نحصل عليها بما نسميه الآن المعايير الاحيائية النفسية « البيوسيكولوجية » للسلوك الاجتماعى السابق لكل حكم اخلاقى ؛ وما يتبع ذلك إنما هو مخطط لنظرية يمكن نقلها من ثقافة الى أخرى .

وفى الصين التقليدية تبدو الفروق الأحيائية النفسية ، الحقيقية أو المفترضة ، بين الرجل والمرأة أنها أتاحت فى أن واحد معايير وتبريرات لممارسة تحولت الى فائدة الرجل ، فائدة حقيقية أو مفترضة ، إضرارا بالمرأة ، واستدامت ألف سنة (١٣٠) ، وإذا كان لنا أن نفهم من ذلك عند الاقتضاء ان الرجال شجعوا هذه العادة ، وعملوا على نشرها ، فإننا لانفهم تمام الفهم لماذا تبين أن النساء فى مناطق الصين التى شاعت فيها عادة « قدم اللوتس » هذه أكثر من غيرها من المناطق قد أقبلن على اتباع هذه العادة . فإذا انطلقنا من مبدأ أن الإنسان العاقل يسعى من تلقائه الى تجنب ما قد يحدث له ضرر ، اللهم إلا إذا كان مجبرا على تحمل هذا الضرر ، فإن تميم هذا العرف لا يتسنى تفسيره . على الأقل جزئيا ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، إلا بحكم العادة . أو بسلطة نظام ، كما يتجلى فى تأثيراته الشاملة على مدى الأجيال ، سواء بمواقف نفسانية ، أو منافع اقتصادية ، او مزايا اجتماعية ، الخ . والبنات ، ببساطة ، يجبرهن على اتباع عادة « قدم اللوتس » نساء أكبر منهن سنا . هؤلاء الأطفال ، بالنسبة لاعمارهن ، ووضعهن الاجتماعى ، عاجزات عجزا كليا عن مقاومة عادة تفرض عليهن من أجل « مصلحتهن » و « قدم اللوتس » ، من حيث الوضع الاجتماعى ، تكسب الفتاة الصغيرة ، وعلى الأقل أسرتها إمكانيات مرغوبة . ها هو إذن مثال فيه بشاعة بدنية وأحيائية تتحول لمصالح الضحية فى المجال الاجتماعى . والصعوبة تتمثل هنا وهناك فى معرفة اين يكون « الخير الاعظم » حين نضع مختلف المزايا على الميزان .

ان نقد ثقافة ما ، يتولاه عضو ينتمى الى ثقافة أخرى ، يمكن أن يعتبر فى المجال الاخلاقى نشاطا باطلا ، اللهم الا إذا تم الاتفاق مقدما على معيار للقيم مشترك بين الثقافتين يتيح التمييز بين ما هو خير وما

هو شر .. على ان وجود قاعدة عامة كفيل بصحة الأحكام الأخلاقية على العادات والنظم لدى الشعوب الأجنبية ، من حيث ما فيها من ثمرات ، وتناقضات ، وتناقضات ، وأعمال لا أخلاقية ، والحقيقة أن النظم الاجتماعية فى الصين التقليدية تختلف اختلافا شديدا فى نواح كثيرة عن نظيراتها الغربية .

وعلى المستوى الثقافى يبدو أنه يمكن الادعاء بأن المجتمع الصينى التقليدى يميل الى شكل من أشكال المذهب الطبيعى ، فالصحة ، وطول العمر ، والطمع الفاجر ، مع مطالب أخرى أقل منها أهمية ، تلقى من المجتمع كل عناية (١٤) - حقا إنها مزايا فعلية يقدرها كل شعوب العالم ، تبعا لافضلويات مختلفة - ومن جهة أخرى إذا كان فى العالم ما يمكن أن يعتبر ضررا خالصا فذلك هو الألم (١٥) .

وفى المرتبة الثانية بلا شك ، ودون تحفظات ، يبدو فى نظر الكافة ضررا يناقض قانون الطبيعة كل ما يهوى حرية الحركة (١٦) - وعلى ذلك فإن توقيع المعاناة ، مع تقييد حرية الحركة ، وانعدام الظروف المخففة ، يكون عملا أثميا .

ولكن ما هو إذن الشيء الذى يعتبر ظروفا مخففا ؟

من الناس من يمنهم من النوم إبادة الأنواع الحيوانية ، بل أيضا الأنواع النباتية . ومع ذلك فإن المظاهر السلبية لمثل هذه النزعة الهمجية تصدم عند الكثيرين بالاعتبارات الآتية :

(١) أننا نملك سلطة استغلال عالم الحيوان لصالح البشر ، ونحن فى حاجة الى هذا السلوك ؛ وليس هناك اعتبار عام يمننا من أن نفعل ذلك .

(ب) كل نوع حيوانى يعيش على حساب بيئته التى تمدّه بغذائه ؛ وعلى مستوى معين من التقدم ، يترتب على هذه الحاجة تدمير الأحوال المعيشية لكائن عضوى لصالح كائن آخر - تلك هى سنة الطبيعة .

وبالنسبة لكائنين متماثلين فى مطالبهما الحيوية ، فإن معرفة من منهما الذى يتنازل عن مكانه للآخر مسألة لا تحل تبعا لمطالبهما ، وإنما تبعا للنسبة بين قواهما ؛ فالأقوى يتغلب على الأضعف ، ويرجع السبب فى ذلك الى الظروف ، وإلى حكم الضرورة . والكائنات البشرية ، مثلها مثل الحيوانات ، تشترك فى هذه الديناميكية ، والادعاء بأن الجنس البشرى يمكنه أن يتخلص من هذا الحكم إنما يبعث على الاعتقاد بأن للإنسان ميزة تعفيه من الخضوع لهذا القانون - إنه ادعاء فى الوقت نفسه

بوجود حل بديل يسمح لمجموع الجنس البشرى بأن لا يخضع لتأثيرات ديناميكية عامة - وما أريد تأكيده هنا - مهما كانت البواضات التى تدفع الى تبرير عمل اخلاقى بحكم قانون الآلوى ، أو بحكم الضرورة الحالية ، ومن ثم التسليم بأن يدمر نوع (من الكائنات) نوعا اخر بدعوى الانتخاب الطبيعى - هو ان مثل هذا التبرير لا معنى له ، إلا إذا كان هناك بديل معقول ومشروع يمكن اقتراحه على حكم القانون الطبيعى . ومعرفة الذات يمكن أن تكون شرطا لمثل هذه الأعمال اللا طبيعية .

إن فى وسع الكائن المدرك لذاته أن يتصور آثار نشاطه على العالم المحيط به ، الشيء الذى يتضمن الى حد ما القدرة على معرفة معنى تدمير الكائنات الأخرى المزاحمة ؛ وبدرجة أقل معرفة ما قد يلزم هذا التدمير ، وهو المعاناة . مثل هذا الوعى لا يستتبع بذاته أى تعديل فى شدة الحاجة التى تدفع المرء الى التصرف ، ولا فى علاقة القوى ، ولكنه يخلق شرطا من الشروط السابقة على فعل عوامل أخرى خلاف الحاجات الأساسية ، أو القوة الفاشمة . لنفرض أن هذا الشرط قد استوفى ، بالإضافة الى شروط أخرى لم تعرف بعد ، منها ما يتيح للفرد أن يصنع من نفسه شخصية معنوية ؛ يترتب على ذلك أن فكرة « الشر » بوجه عام ، والاستغلال باعتباره شكلا خاصا من أشكال « الشر » ، تنجم عن تفكير كائن واع بالفعاله فى نشاط تمليه حاجة حيوية . ومع ذلك فهو غير راض عن النتيجة . ومهما كان مضمون هذه الأحكام القيمية فإن الحكم فى ذاته ، بالإضافة الى إمكانية مراعاته مستقبلا فى السلوك ، يمكن أن يصبح عوامل سائدة بالنسبة لنشاط لا إرادى تمليه الحاجة الحيوية ، وتوازن القوى « نى وسعى أن أفعل . أ » ، أو « أننى فعلت » أ » ، ولكن لا يجوز ان الفعل ذلك ، أو لم يكن من الجائز أن أفعل ذلك بسبب وجود « س » . وفى وسبى أيضا أن أفعل « ب » ، ويجب ان أفعل « ب » بسبب وجود « س » . إن تقاليد الفكر الغربى تتمثل فى إرجاع هذا المنطق الى واحد من الاعتبارات الأولية الثلاثة التالية :

- ١ - تتعلق معتقداتنا بطبائع الشخص الخاصة .
- ٢ - أو تتعلق بالطبائع المشتركة لدى مجموعة من الاشخاص ؛
- ٣ - أو تتعلق :
- (أ) بالروابط الاجتماعية .
- (ب) أو بالكائنات الاجتماعية .
- (ج) أو بتفاعلاتها فى مجموعة معقدة .

بمباراة أخرى لكى لا يكون الحكم القيمى تصفيا يجب ان تزنّب قيمة اخلاقية للحدث على أساس الملاحظات والنظريات التى تعرف معناها الاخلاقى - ومهما كانت طبيعة الحدث المشار إليه (ملكية ، علاقة ، وظيفة نظام ، الخ) فالأمر لا يتعلق بتحديد النطاق الذى يتماثل فيه هو والموضوع الخاص بالحكم القيمى بقدر ما يتعلق بايجاد معيار يبرر تطبيق هذا الحكم ، أى بمباراة أخرى « الوعى بالذات » .

ولنرجع الى عادة ربط أقدام الصينية الصغيرة : ها هو ذا لأول وهلة عرف شبيه بديناميكية القوى والضعيف فى عالم عضوى لا إنسانى ، حتى ليلتبس الأمر بينهما ، فثمة جماعة ، جماعة الذكور ، تنتهك بصورة منهجية سلامة جماعة أخرى ، جماعة الإناث ، لصالحها ، وإضرارا بالجماعة المقهورة . فإن كان هناك أسباب أخرى خلاف الاعتبارات الاحيائية البعثة (الجنس) لتبرير هذا السلوك فإنه يتعين البحث عن هذه الأسباب فيما وراء الأسباب ، أو خارج الأسباب التى لها صلة بعلاقة القوى ، وبصلة الاطراف .

ترى اى فرق بين الرجال والنساء يمكن أن يعفى الاولين من مثل هذه المعاناة ، ويبدو كأنه يبرر فرضه على الأخريات ؟ الفرق يقينا هو فى شكل القدم ! ذلك لانه رغم الفروق الواقعية أو المفترضة التى يمكن نسبتها الى الجنسين فليس هناك ما يثبت أنه توجد فروق من طبيعتها أن تهيبء النساء ، بصفتهم هذه ، لمثل هذه المعاناة ، وتسون الرجال منها (١٧) . فعلى المستوى البدنى البحث لا يوجد فرق فى الشكل يبرر هذه التفرقة بين الجنسين ، وإذا لم تكن العلة فى وجود هذه الممارسة قائمة على مستوى الافراد فإنه يتعين البحث عنها خارج نطاق الفرد : ومن ثم فى صورة معينة للمجتمع المثالى أو فى أفضل الجماعات البشرية .

فاذا كان الأمر كذلك ، والعرف يبرره ، لأسباب عملية ، أى إذا كان وسيلة لحماية المجتمع المثالى واستدامته ، فإنه ليس علينا على ما يبدو الا ان نلجأ مباشرة الى نظام القيم الخاص بهذا المجتمع ، الأمر الذى فيه بعض الخطورة - فهناك لحسن الحظ سبل أخرى أقل خطورة .

ويبدو ان الفروق الواقعية أو المفترضة بين الجنسين فيما يتعلق بقدرة كل منهما على ممارسة السلطة قد ووجهت لأول وهلة بأنها دعم لعقيدة تتعلق بنشأة الكون : عقيدة تتضمن وجود قانون للطبيعة يتعين على المجتمعات الإنسانية أن تستلهمه لتقترب من المجتمع المثالى .

وهناك تبعا لهذه العقيدة أوضاع اجتماعية تقترب من غيرها من لنموذج الربانى ، ومن ثم يبدو أنها تسهم فى دعم استقرار متناسق . لاسباب متنوعة تكون العلاقات بين النظراء مصدرا لخلاف أكثر تواترا ن العلاقات بين كائنات مختلفة الأحوال ، ومن ثم يبدو أن التجانس لاجتماعى كان هو الشغل الشاغل لمفكرينا الصينيين فى العصور القديمة (١٨) - وحيشا يعتبر ربط أقدام الفتيات الصينيات بمثابة إسهام فى استقرار النظام الاجتماعى فإنه يبدو كآله حلقى بتفسيره وتبريره .

ومع ذلك فإن ثبات عرف واستمراره وفائدته العملية لا تكفى لتبريره تبريرا تاما ، ومن ثم يجب استيفاء شروط أخرى - فإذا أمكن مثلا إثبات أن هذا العرف ، اعتبارا بالآراء الشائعة عن نظام العالم ، هو الأداة المفضلة ، إن لم تكن الوحيدة ، للاستقرار العام الشامل ، فلننا نرى جيدا بأى اسم يمكن الاعتراض على استخدام هذه الوسيلة للفرض المنطوق - ولكن قد نقول إن وجود « الحریم » فى المجتمع الإسلامى (١) يثبت وجود وسائل أخرى ، وسائل فعالة أيضا للتوقى من تأثير النساء السوء على طبيعة الامور - وعلى ذلك فالعرف الصينى الخاص بربط الأقدام لا يتمتع بالتفرد كوسيلة للحصول على هذه النتيجة .

وثمة شرط آخر مطلوب ، يبدو أنه يقتضى أن لا يدخل العرف دون فائدة فى نزاع مع قيمة اجتماعية أخرى مستقرة - وليست هذه حال المعاناة التى يبدو أن المجتمع الصينى القديم لم يطلق عليها أهمية تذكر - وعلى العكس يعلق هذا المجتمع أهمية كبيرة على الطب والصحة ، عند كل من الفرد والمجتمع ، الأمر الذى يبعث على التفكير فى أن الصينيين ، مثلهم مثل سائر البشر ، يعتبرون أن المعاناة التى لا مبرر لها شر بعت - ولما لم يكن الأمر فى هذا الخصوص يتصلق بتبرير قانونى يتضمن جزاء وعقابا أو اجراء وقائيا فلا يجوز البحث فى هذه الناحية عن عذر يبرر هذه المعاناة (١٩) - العرف لا يمكن تفسيره الا من زاوية المنفعة الاجتماعية - ولكن من جهة أخرى لما كانت هذه هى الحالة التى يمكن فيها الحصول على التأثير المرغوب باستخدام وسائل أخرى أقل ضرا من جميع الوجوه ، وتثبت المرء بالوسيلة الأولى رغم ما تتضمنه من أذى ، فإنه إنما يسعى التصرف - إن وجود حلول بديلة ، مع واقعة أن عرف « قدم اللوتس » خلق وأدام أمة اجتماعية (يتكبيد الأطفال عذابا لا فائدة

(١) الحریم كلمة لم تعرف بمدلولها المعروف الآن إلا فى العصر التركى والمملوكى - أما الإسلام فلا يعرف فيه هذا الأمر . ولكن تعرف للمرأة حرمتها وتسان كرامتها وتحترم حقوقها

منه ١ ، انما يتبعان وصف مثل هذه الممارسة بأنها عف . وحيشما تستوفى هذه الممارسة الشروط المذكورة انفا يتسنى القول بأنها « استقلال » .

واعتقد من جانبي ان هناك قولا كثيرا أفضل . يقال ضد هذا العرف . الا ان قوة البرهان تتوقف على التقريب بين اعتبارين متميزين ، ينتمى احدهما الى المعنى الاخلاقى لعمل معتاد أو ممارسة معتادة ، وينتمى الثانى الى النظام العلمى ، تقول الحقبة ببساطة أنه إذا كان هناك احتمال للاختيار بين نمطين من السلوك فإن النمط الذى فيه أقل قدر من القموض فى نتائجه الأخلاقية ، أو أقل قدر من العناصر المشكوك فيها فى نظام القيم ، هو الذى ينبغى أن يكون أساسا لعملنا .

المعاناة تتضمن فى ذاتها قيمة خاصة بها ويكفى أن يكون المرء قد عانى كثيرا معاناة شديدة لكى يتعرف للحال على طبيعتها القاسية ، أى انها شئ ينبغى تجنبه بأى ثمن . فإذا كان موضوع الألم يطرح مكدًا القليل من المشكلات ، فإن قيمة النظام الاجتماعى الذى يعتبره المجتمع الصينى التقليدى مثاليا هى على العكس مشكوك فى أمرها ، لا تبعاً لترايط النظام الداخلى بقدر سلته بمفهومه عن الطبيعة البشرية ، وطبيعة المجتمع المثالى .

وإذا كان صحيحا أن المعنى الأخلاقى لأسلوب من أساليب العمل يتحدد بالنظام العلمى لهذا النشاط ، وكان هناك أسلوب آخر للعمل يتبع تحنب سلوك يتبين أن عقباة سيئة بوجه عام من حيث السعى للحصول على منفعة مشكوك فيها ، فمندئذ يبدو أنه لا جدوى من التثبت بالاسلوب الاول - إن القيمة المفرطة التى تسندھا الكنفوشية للاستقرار الاجتماعى ، والاسباب التى تساق لإخفاء أهمية كبيرة عليه ، إنما تصدر عن فروض واهية قابلة للطعن فيها ، فى حين أن ضروب المعاناة والمجز الدائم فى عرف « قدم اللوتس » هى دلالات واضحة كل الوضوح . كان مفكرون الصينيون فى العصر الكلاسى ملاحظين أذكياء للحقائق الاجتماعية ؛ غير أن ملاحظاتهم كانت مقصورة بوجه عام على التجربة الصينية . ينقصها بصفة خاصة الوعى بتنوع ردود الفعل الادمية ، والحلول المقترحة للمشكلات الاجتماعية .

ويميل الكثير من الأمثلة التاريخية الى إثبات عدم وجود أية صلة ضرورية بين قيمة المؤسسات الإنسانية وبين الأسلوب الذى يرى به هذه المؤسسات أولئك الغاضون لها . ويواصل أولئك الذين لهم مصلحة فى هذه

المؤسسات الدفاع عنها رغم كل العقبات ، لدرجة أنه قد لا يكون لطول عمر اية مؤسسة اجتماعية علاقة بقيمتها الأخلاقية ، والعكس بالعكس . وإذا لم تكن اقدمية اى مؤسسة ضمانا بأى حال لقيمتها الاجتماعية فإن دوامها يبحث على اعتبارها مقدسة . ويميل أولئك الذين يسهون فى هذه المؤسسات الى أن يتمثلوا نفسانيا معها ، بغض النظر عن البكافات التى يمنحها المجتمع لمن يقبل الخضوع لها . وهكذا نفهم بصورة أفضل القوة الجبرية لما نسميه المنتجات البعثة للمجتمع .

وعلى أى حال فثمة حقيقة تاريخية تبين أنه حتى أواخر القرن الماضى كان النساء أول المسئولين عن بقاء ممارسة « قدم اللوتس » . وليس ثمة مفارقة اذا سلمنا بالتفرقة بين المزايا الأولية والمزايا الثانوية لمثل هذا العرف (٢٠) . لقد ذكرنا انفا الأذى الذى يكابهه النسوة ، غير أن التمييزات التى يمكنهن الحصول عليها نظير قبولهن الإصابة بعاهة مستديمة ، والعقوبات التى يتعرضن لها إذا رفضن الخضوع لهذا العرف ، قد وردت فى هذين البيتين اللذين كانا شالعين فيما مضى فى الصين :

وجهها ، محتمل !

ولكن قدميها الفليظتين ، تضحكائى ! (٢١)

وإذا اعتبرنا العقوبات الاقتصادية المرتبطة بهذه النكبة « البنت ذات القدمين الكبيرتين تزدوى إذ لا يريد أن يتزوجها أحد » (٢٢) ، وأضفنا الى ذلك الاراء الثقافية السابقة التى تمس تفوق الذكر فإننا لن ندعش إذا علمنا ان النساء كن أكثر أنصار هذا العرف والداعين له حماسة . يبقى أن هناك دلالات كثيرة تميل إلى إثبات أنهن لم يكن ليرضعن لهذا العرف عن طيب خاطر لو كان لهن حق الاختيار ؛ معنى ذلك أنه إذا نحينا جانبا كل الضغوط والاراء السابقة الصادرة عن النظم القالمة ، وأخذنا فى الاعتبار هذه الاضرار الواقعية ، فإن هذا العرف لا يلقى فرصة كافية لأن يتبعه شخص يتمتع بكامل قواة العقلية ، إن لم توجد عوامل قهر خارجية .

فاذا كانت الحال كذلك ، وراعينا بعض الفروض الأساسية المتعلقة بالطبيعة البشرية ، فإن الأمر يصل بنا الى الاعتقاد دون شك بوجود قانون يسمح بتقدير القيمة الأخلاقية لكل عرف اجتماعى ، سواء عرف « قدم اللوتس » او غيره ؛ قانون لا يخلو من بعض المشكلات ، وهى مشكلات لا يتعذر حلها بحيث تجردها من كل قيمة باعتبارها مقيارا جوهريا للغير والشر . فإن كان :

(أ) النظام المشار إليه ليس ضروريا لبقاء المجتمع ؛
(ب) وكان . كما يبدو واضحا ، يعمل ضد مصالح قطاع من المجتمع دون
أن يتيسر تقديم أقل تبرير خلقي لهذه التفرقة ؛

(ج) ولم يرشح أى شخص سوى عن طيب خاطر لهذا النظام ، بفرض أن
له الخيار بين العديد من الحلول الممكنة ، ودون أن يتعرض
لعقوبات مماثلة .

عندئذ يميل المرء الى اعتبار أن هذا النظام لا يمكن تبريره .

وعادة القدم المربوطة ليست من العادات التى يمكن الحكم بأنها
ضرورية لدوام المجتمع الصينى ، وقد عملت قرونا طويلة ضد مصالح
ضحاياها الأول ، وكل شيء يحمل على الاعتقاد بأنه لو كان لهؤلاء
الضحايا حق الاختيار لفضل عدم الخضوع لهذه العادة . فإن كان الأمر
كذلك فإن عرف « قدم اللوتس » هو المثال النموذجى لنظام اجتماعى غير
سليم ، ويمكن أن يضاف إليه ، بسبب ساقه البنيوية ، أنه شكل أكيد من
أشكال الاستغلال التحصى .

وقد يعترض البعض بأن كل هذه الظروف لها ظل من الأمبريالية
الثقافية ، وأن ما يهم الوحدة الاجتماعية ليس مجرد بقائها على قيد
الحياة ، ولكن أن تحتفظ ببعض أشكال العلاقات البشرية التى تقدر أنها
صحيحة او طيبة ، سواء خطأ أو صوابا ، دون أن يكون فى الوسع الإدعاء
بأن شكلا من هذه الاشكال أسمى من شكل آخر أو أدنى منزلة منه . ويمكن
الاجابة عن ذلك بأن النظم البشرية هى ، بصفة جزئية على الأقل ، نتيجة
لاختيار حر ، اما نتائجها الأخلاقية فهى وحدها الاتفاقية أو التحكمية ،
او ان النظم هى نتاج نوع من العتمية ، أو أنها ، أخيرا ، تصدر عن اختيار
منطقي . يمكن الحكم على بواعثه فى النطاق الأخلاقى تبعاً لمعايير
تتجاوز الحدود الثقافية .

كنيث ج . بتلر

(جامعة جزيرة البرنس ادوارد)

١ - يتوقف نجاح المعالجة او فشلها على البراعة فى لف الأربطة حول قدم الطفل .
 فالرباط (عرضه خمسة سنتيمترات وطوله ثلاثة امتار) يلف بالطريقة الآتية : يمسد طرف
 الرباط على منحنى القدم ، ويلف بحيث تحبس كل طية بالانحراف الاصابع الصغيرة ، وتثنيها
 بقوة نحو اخمص القدم ، باستثناء الاصبع الكبيرة ، فتترك طليقة . يلف الرباط بعد ذلك
 حول الكعب بشدة بحيث تقترب الاصابع من الكعب أكثر فأكثر مع كل لفة ، وتستمر العملية
 على هذا النحو حتى تصل الى الطرف الاخر من الرباط . وهكذا تخضع قدما الفتاة الصغيرة
 لضغط ثابت قاس . التقصد منه ليس اعالة الحركة فقط . ولكن ايضا ثنى الاصابع تحت اخمص
 اقدم بحيث تصير اقرب الى الكعب بقدر ما يسمح به شكل القدم . - انظر :

- Howard S. Levy, Chinese Footbinding, Bell Publishing , New York ,
 1967, 23 - 26

٢ - المرجع السابق ، ص ٢٦ .

٣ - المرجع السابق ، ص ٢٩ - ٣٠ .

٤ - المرجع السابق ث ٤٦ .

٥ - بالنسبة لهواة الطرف والغراب . يوضح الجزء الثالث من كتاب ،

Teh Procord of Gathering Radishes

الذى وردت نبذات منه فى كتاب ليفى Levy يوضح بالتفصيل بضعة
 استعمالات لقدم اللوتس فى اداء الحركات الجنسية . وذلك فى الفصل السادس المخصص
 للوقائع الخفية لهذا العرف الصينى (ص ١٥٧ - ١٧٢) .

٦ - المرجع السابق ص ١٤٠ - ١٤١ .

٧ - المرجع السابق ص ١٤١ .

٨ - المرجع السابق ص ٥٤ .

٩ - المرجع السابق ص ١١٠ - ١١١ .

١٠ - يقول مؤلف من القدم مؤلفى عهد أسرة سنج . واسمه تفى جو - شوى ، لا أعرف
 متى بدأت ممارسة ربط الاقدام . فشة فتيات صغيرات فى الرابعة أو الخامسة من العمر ،
 بريئات من كل خطيئة . يكابهن عذابا لا آخر له . فما فائدة هذه الموقلات وهذا المذاب ؟
 المرجع السابق ص ٦٥ .

١١ - عصر شنج لنج ، ١٧٣٦ - ١٧٩٥ ، راجع . ليفى . المرجع السابق ص ٦٨ .

١٢ - هل يتحتم الكلام هنا عن الاكرام ؟ لعل فى الكلمة تعقيدا معنوياً شديدا . فإذا كان
 صحيحا . كما يقول زميلى الأستاذ فيل كوش . Phil Kod أن جماعة متفولة تجد نفسها
 وقد سيطرت عليها جماعة أضغ منها . بالمكر والحيلة . ، فإن رأيى فى ذلك هو أن مثل هذا
 الوضع لا يمكن أن يحدث إلا إذا كان هناك عجز مؤقت فى سلطة الجماعة المتفولة يتيح مزية
 دقيقة للجماعة المسودة . المكر والحيلة . يتضمنان قصورا شديدا فى عادات ضحايا
 الاستغلال . اللهم الا اذا دفعهم الى ذلك باعث خفى . ولكنى اقرب بانى لست راضيا كل الرضى
 عن هذا التفسير .

١٣ - يتبين لنا ليفى ان الفيلسوف سنج شو - هس كان من انصار عرف « قدم اللوتس »
لانه يحث النساء على الفضيلة يحبهن فى بيوتهن . ويرى فيه وسيلة « لنشر الثقافة
الصينية » وتعزيز التفرقة بين الجنسين « . المرجع السابق ص ٤٤ . وفى موضع آخر يقول :
« تؤكد العقيدة الدينية التقليدية انه بتصغير حجم قدم المرأة لتؤكد العلامات التى تميز بين
الجنسين فى المجال البصرى » . المرجع السابق ص ٣٠ - ٣١ .

١٤ - راجع بروس هولبروك : Bruce Holbrook, The Stone Monkey ,
On Alternative Scientific Reality , Morrow, New York , 1981

ويؤكد المؤلف بين ما يؤكد ان « الصحة » الفردية والاجتماعية هى اهم ما يشغل الطب
الصينى .

١٥ - يبدو لى ان هذا التاكيد لا يتطلب اى برهان . حتى فى اوقات واماكن تتجلى فيها
قيمة الحياة البشرية فى احط مراتبها - ونجد دائما ، اعتبارا بمستوى التطور الذى يلفه
مجتمع معين . مؤسسات غايتها الصريحة ان تخفف المعاناة التى لا فائدة منها .

معطيات حديثة حول أصول الجماعات البشرية وتنوعها : دور الوراثة

أندريه لانجانتي

إن فهم تاريخ وأصل الجماعات البشرية الموجودة الآن على سطح الأرض ليس بالأمر السهل مادامت المعطيات العلمية جزئية ومتناقضة ظاهريا . وهذه المعطيات تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

- ١ - معطيات من فجر التاريخ ، وهي بقايا من ثقافات وهياكل بشرية . وبواسطتها يمكن التأكد من وجود بشرى فى منطقة معينة خلال فترة ما ، وغياب هذه المعطيات ليس له أى دلالة . ولا يمكن فى هذه الحالة نسبة أى شعب من الشعوب البشرية إلى أصل بيولوجى بعينه فى ذلك الماضى بسبب التطور السريع لأشكال ومقاييس الهيكل العظمى البشرى على مدى الزمن .
- ٢ - معطيات الوراثة العالية تأثير الاهتمام بالابوة البيولوجية للشعوب والطريقة التى تفرعت بها عبر التاريخ . ولكن تفسير هذه المعطيات يعد صعبا خصوصا إذا كان الأمر يتعلق بجماعات بشرية صغيرة جدا .

المترجم : الدكتور حمدى الزيات

٣- مصطلحات خاصة بالقياسات البيولوجية ، وهي تختص بقياس الاصباغ وكذلك مقاييس ونسب الجسم وأعضائه . وهذه المصطلحات قابلة للتغير السريع عبر الزمن ، ولكنها تدل على مدى تكيف الجماعة البشرية مع بيئة معينة استوائية ، أو معتدلة ، باردة أو قطبية ، من نوع السهول أو المرتفعات أو الفابات أو المراعى أو السافانا أو الصحراء .

ولتفهم تاريخ الجماعات البشرية يجب أولا مراعاة الابهوة الوراثية بين الجماعات ثم تطورها عبر الزمن . وأخيرا التكيف المنحلى مع الخصائص الطبيعية (لون البشرة ، مقاييس ونسب الجسم ، صفات فسيولوجية) ، وهذه الاخيرة على وجه الخصوص عرضة للتغير السريع ولا يمكن الاعتماد عليها فى استعادة تكوين تاريخ الجماعات البشرية . وبدون الدخول فى تفاصيل هذه الأدلة التى عولجت فى مراجع أخرى يمكن عرض النتائج الرئيسية للبحوث الحالية كما يلى :

ظهر الانسان الاول ، الذى يمكن إلحاقه بالنوع البشرى العالى ، إلى الوجود منذ ما يتراوح بين ١,٦ و ١,٨ مليون سنة ، وعاش هذا الإنسان فى جنوب افريقية وفى شرقها . ومن المؤكد أنه كان موجودا فى أوروبا (الحجر المصقول فى إقليم أوفرينى بفرنسا) ، وربما كان له وجود فى اسيا الشرقية .

٤ - استوطن الارض منذ هذا التاريخ حتى الان أجناس بشرية عديدة وأنواع (وفروع من انواع) لا يمكن تحديد مستوى تطورها .

ولا يبدو أن أقدم الأنواع المعروفة (الإنسان القافم والإنسان القادر) يمكن مقارنتها بالنوع البشرى العالى ، وذلك نظرا للاختلافات العديدة بين الجماعات البشرية داخل هذه الأنواع ، فى حين ان أفراد فصيلة « نياندرتال » الأكثر قربا من نوعنا البشرى العالى والذين عاشوا قبل ما يتراوح بين ١٢٠٠٠٠ و ٣٤٠٠٠ عام قد اختفوا بالانقراض أو انتشروا وذهبوا فى الجماعات البشرية الحالية .

٥ - يبدو ان الاجناس الحالية بدأت تتميز بعضها عن البعض الاخر منذ ١٠٠٠٠٠ او ١٨٠٠٠٠ سنة على الأكثر . وكل شيء يشير إلى أن الاختلاف بدأ أولا بين جماعة غربية وجماعة شرقية .

٦ - الجماعات الافريقية السوداء الحالية ظهرت غالبا منذ ٣٠٠٠٠ سنة أو ٣٠٠٠٠ سنة على الأقل ، فى وقت متأخر نسبيا بالهجرة من الجماعة الغربية .

٧ - ثم ظهرت التجمعات الميلانيزية ، والأسترالية ، ثم هنود أمريكا ، وأخيرا الملاوى ، والإسكيمو ، والبولينيزيون ، عن طريق الهجرة من الجماعات الشرقية .

٨ - قبائل البوشمان تتميز بخليط من الخصائص الإفريقية السوداء وخصائص أخرى مشتقة من الجماعات الشرقية . ومن المحتمل أن أجدادهم قد شكلوا الموجة الأولى للاستيطان فى إفريقيا قبل القضاء عليهم على يد البانتو ثم الأوروبيين .

٩ - الجماعات البشرية على خط الإستواء ذات البشرة السوداء الداكنة والقامة الصغيرة (خاصة داخل القافاز) التى استقرت فترات طويلة (ربما عشرات الألوف من الأعوام) فى مثل هذا الوسط .

١٠ - الجماعات البشرية التى تقطن المناطق الباردة والمناطق المعتدلة ذات البشرة المتوسطة اللون يتناقص لونها كلما إزداد الارتفاع لمستوى المنطقة الجغرافية ، كما أن القامة المتوسطة لهذه الجماعات تزداد مع الاتجاه من المناطق الإستوائية إلى أمريكا الشمالية وشمال العالم القديم وكذلك جنوب أمريكا الجنوبية ما عدا المناطق الشديدة البرودة .

١١ - الجماعات التى تقطن الصحراء العارة تكون غالبا كبيرة الجسم مرتفعة القامة .

١٢ - أصبح واضحا أن تقسيم الأجناس المزعوم حسب الأنثروبولوجيا القديمة (الجنس الأبيض والأسود والأصفر ... الخ) ، هذا التقسيم المؤسس على لون البشرة ومقاييس الجسم ليس له أى دلالة بالنسبة لتاريخ إستيطان الجماعات البشرية . فقد نجد مثلا أفرادا من السود داخل الجماعة الشرقية (ميلانيزية - أسترالية) ، وكذلك نجدهم فى الجماعة الغربية (هنود الجنوب - سيريلانكا ، ثم بالتأكيد الأفارقة السود) .

١٣ - كل شيء يؤكد أنه من غير المحتمل وجود رابطة بين جماعات الأجناس الحالية التى ظهرت منذ قرابة ٢٠٠٠٠ عام والجماعات التى ظهرت فى عصر البيتاكانتروب قبل ما يتراوح بين ١,٦ مليون و٢٠٠٠٠٠ عام على الأقل ، هذا الافتراض لا يمكن معرفة مدى صحته لقلة المعلومات الضرورية لذلك .

وبلاحظ أن هذه الطائفة من المعطيات نتج معظمها من أكتشافات الوراثة خلال الأعوام العشرة الأخيرة .

إن التناقض الظاهر بين هذه النتائج وتلك الخاصة بعلم أصول الإنسان (الانثروبولوجيا) القديم يمكن حله بمعرفة حقيقة الأنثروبولوجيا التي لا تهتم بغير الخصائص الطبيعية الخارجية للجسم (مثل الشكل والمقاييس ولون البشرة) - فبعد تعرض هذه الخصائص لضراوة البيئة الخارجية تتطور بسرعة حسب حالة المناخ والتعرض للشمس والارتفاع عن مستوى سطح البحر وكل العوامل المحلية في البيئة - وعلى العكس من ذلك لا تتأثر الخصائص الوراثية التي بالوسط المحيط بصفة عامة - فهي قد تطورت تبعا للهجرات وانقسام الجماعات البشرية أو ذوبان بعضها في البعض الآخر - وعلى هذا فإن توزيع هذه الخصائص الوراثية ليس نتيجة للتكيف المحلي ، ولكنه تابع من تاريخ الاستيطان الحديث للأرض الذي تعطينا هذه الخصائص أفضل تصور له حتى يومنا هذا .

الصفات الوراثية (الجينات) الصفراء لدى الشعوب السوداء :

إن دراسات علوم الحياة الخاصة بالجماعات البشرية هي الآن أكثر تقدما نظرا للتقدم التكنولوجي الحديث المستخدم بها ، كما أن المعطيات غير المنشورة عنها تستخدم غالبا في إيقاف نار عداوات إيديولوجية أو سياسية قديمة ، والحاسمة التي يديها بعض علماء الأنثروبولوجي في جنوب إفريقية في البحث عن حجج علمية غير مقنعة لنظام التمييز العنصري ، أو الصناد البادية لدى بعض علماء النفس الأنجلوسكسون في تفسير اختلافات قدرات الأجناس بواسطة نظرية وراثية غير صحيحة ، ما هما إلا أمثلة واضحة للاستخدام المفرض لهذه العلوم .

وثمة مثال آخر قريب من حياتنا ، فمراسلو إحدى الصحف الباريسية الكبرى والمتابعون للتقاليد النازية القديمة يفتنمون الفرصة من خلال مقالات عن المعلومات العلمية المنشورة ، فيعمدون إلى تشويه هذه المعلومات لصالح ادعاءات صاغية منسوبة لعلوم حديثة مازالت في طور التكوين أو علوم غير صحيحة البتة ، وأفضل مثال لذلك هو العلم المعروف بالبيولوجيا الاجتماعية - إن هدفنا هنا ليس مناقشة عمليات استغلال العلم بقصد أو غير قصد لخدمة أهداف إيديولوجية ، ولكن إظهار كيف أن بعض العلماء من ذوي النية الحسنة ومن غير المنحازين لا ي قضية قد أساءوا مرات عديدة استعمال المعلومات غير المنشورة التي قاموا بجمعها عن الوراثة عند الجماعات البشرية - وسوف تقتصر هنا على مشكلة وصف البيئة الوراثية البشرية فيما يخص الأجناس :

نزاع قديم :

ان الفوضى الفاشية خلال القرن الثامن عشر حول مصطلحات « جنس » و « نوع » ظلت مستديمة أو مازالت توجد اليوم ايضا فى قالب ادبى ، او ببساطة فى النصوص غير العلمية .

ان محاولة تطبيق منطق التقسيم العلمى الذى ابتكره العالم لينيه على مستوى ادنى من « النوع » قد أدى بالعالم ييغون إلى أن يكون الأول فى اعتبار صلاحية استخدام مصطلح « جنس » لوصف جماعات بشرية جغرافية معينة وذلك فى سنة ١٧٤٩ .

ولكن هذه الصلاحية قد هوجمت منذ البداية بواسطة بولمباخ سنة ١٧٧٥ لانها يمكن ان تدعم فى الأذهان فكرة وجود أنواع مستقلة غير موجودة فى الطبيعة . وكذلك هاجمها هيردر الذى لا يمكن أن ننسى له هذا النصر اللامح سنة ١٧٨٤ : « إن مصطلح « جنس » يرجع إلى خلاف فى « الاصل » ، وهو ما ليس له وجود لدى الإنسان . إن النماذج المتعددة لشكل الخارجى للإنسان تتداخل فيما بينها وتكون تابعة للخصائص الوراثية . ولكنها فى النهاية ليست سوى ظلال لصورة كبرى تمتد عبر انصهور والقارات » .

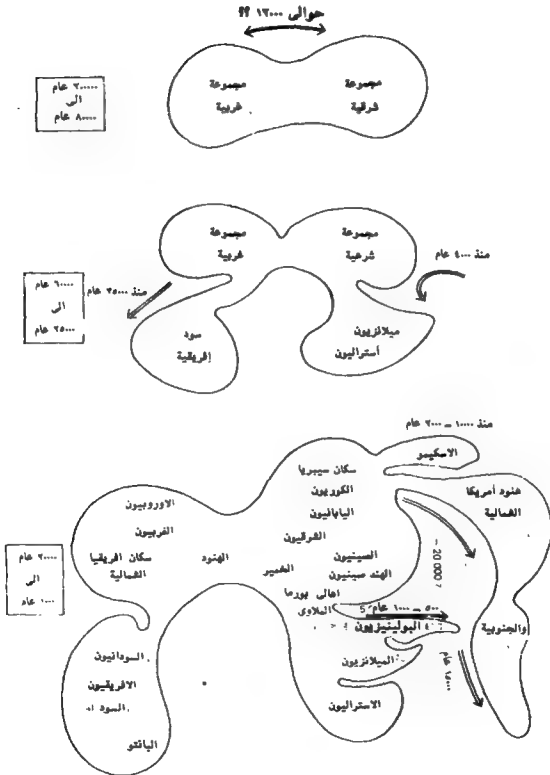
ولم يشهد القرنان التاليان سوى تقديم آراء فنية مضادة ومتكررة لطرفى النزاع حتى جاءت سنوات العقد السابع من هذا القرن وشهدت حقائق جديدة .

ويمكننا ببساطة تلخيص قضية الاجناس كما لو كانت نزاعا منهجيا بين علماء التقسيم الحيوانى والنماذج الطبيعية من جهة وعلماء الجماعات البشرية من جهة اخرى ، مع ملاحظة أن هناك علماء (مثل داروين) لم تكن لهم مواقف واضحة وظلوا على حالة من التردد بين المنهجين السابقين . فمن جهة علماء النماذج الطبيعية نرى أن التقسيم يسبق التطور ، والتطور يبرر التقسيم ، هذه الطريقة كانت ناجحة جدا فى علم التقسيم الحيوانى والنباتى ، ويجب تطبيقها على الحياة البشرية

ولكن علماء الجماعات البشرية يرون أنه ليس هناك وجه شبه بين مستوى النوع المقترن بالخصوبة الداخلية والمستويات السفلى الحالية من الاسس الموضوعية للتقسيم - كما أن وصف الجماعة البشرية يجب ان ياخذ فى الاعتبار التنوع الموجود بها (تنوع التكوين الطبيعى او الاختلافات) وذلك بجانب المتوسطات النظرية مع إهمال النماذج الخاضعة للاهواء الشخصية .

اعادة تكوين محتمل لتاريخ الاستيطان
طبقا لمعطيات الوراثة

83



ان نشاط علماء النماذج الطبيعية قد شمل فى الماضى ومايزال يشمل تقسيمات متزايدة للنوع البشرى ابتداء من ٢ اجناس حتى ٤٠٠ جنس . هذه التقسيمات غير المتجانسة فيما بينها تعتمد قبل كل شئ على طبيعة الصفات الماخوذة فى الاعتبار وعلى تدرجها فى الاهمية . وعلى طريقة التقسيم المستعملة .

ولقد نتج عن نشاط علماء الجماعات البشرية تطور علم الوراثة والقياسات الحيوية وكذلك انقسامهم فى الراى مع علماء النماذج الطبيعية انه لمن الامانة القول بان هذا التقرير ياخذ صفة الرسمية الموجزة .

ومن الاهمية بمكان ملاحظة ان عمل علماء النماذج الطبيعية يهدف الى التوصل لتقسيمات طبيعية بواسطة علماء الجماعات البشرية وعلى الاخص القياسات الحيوية . والاختلاف الاساسى بين المنهجين ليس فى طبيعة البحث ووسائل التحليل ولكن فى الرهان المفتوح حول نتائج هذا التحليل . فمن جهة علماء النماذج الطبيعية تصل الاختلافات بين الجماعات البشرية الى درجة يختفى معها التنوع بين افراد الجماعة الواحدة . ويعد هذا بمثابة انحرافات بسيطة حول نموذج محدد يمثل هذه الجماعة .

ومن جهة علماء الجماعات البشرية يمكن اعتبار التنوع بين الافراد داخل الجماعة الواحدة فى مثل درجة الاختلاف التقسيمى بين الجماعات . ومن هذا المنطلق يصبح هذا الاختلاف بين الجماعات البشرية بلا معنى . كما يصبح تعريف النموذج المحدد للجماعة مجرد تعريف وهمى .

إهمال نظرية مندل :

ان قوانين مندل التى انتشرت فى نهاية القرن التاسع عشر لم يمكن اعتبارها قابلة للتطبيق على الإنسان وخصائصه البيولوجية الوراثة قبل مرور عشرات السنين عن معرفتها . إن الاكتشاف الذى تم فى بداية القرن بشأن توارث المجموعات الدموية ا ، ب . ج بطريقة موحدة ، وبدون أى علاقة للاختلافات الجنسية . قد ظل فترة طويلة شبيها بالنوادير القديمة . ولقد كان ذلك بمثابة « حالة خاصة » لا تشمل الا نظريات الارتباط الوراثة والتنوع الوراثة المكتشفة فى حشرات الدروسوفيلا التى تنطبق على الانسان . ولكن فى وجود هذه المعارف تنطبق قوانين وراثة مندل

على الانسان انطباقها على اى نوع يتكاثر جنسيا . فلا يمكن ان يحدث انتقال لنموذج جنسى ذى خصائص متعددة عبر الاجيال ما لم يحدث عزل وراثى مطلق للجماعات البشرية .

والتنوع الوراثى البشرى لا يمكن معه تحديد نموذج معين الا على مستوى المحتوى الوراثى والبيئى العام للفرد . وهو ما يحدد بواسطة مجموع الجينات والخصائص المميزة لهذا المحتوى . فالجماعة البشرية ليست سوى مجموعة من الافراد المتفرقين . او قل عينة من الاحتمالات التى لا يمكن مقارنتها بعينة اخرى الا على المستوى الإحصائى .

وحتى علماء البيولوجيا البارزون والعاملون فى مجالات اخرى (مثل الكيس كارول سنة ١٩٣٥) لم يستطيعوا فهم ما يبدو لنا اليوم حقيقة مادام مفهوم انتقال النموذج البشرى من جيل الى اخر قد بدا لهم غير خاضع للمناقشة . وان ما يميز الاجناس لدى رجل الشارع (وايضا بالنسبة للعالم الذى لم يمض معظم وقته فى المعامل) هو . كما اوضحنا فى مكان اخر تضاد الافراد من ناحية الشكل الخارجى وكذلك اختلاف الثقافات .

ان اختلاف الحركات الجسدية واختلافات اللغة والملبس والأنشطة تتداخل كلها ضمن الاحساس بالاختلافات الطبيعية للشكل الخارجى . فان « الاسود » بالنسبة للرجل الفرنسى العادى هو أحد سكان المستعمرات السابقة الذى يرقص على قرع الطبول . ويرتدى طاقية من الصوف ويتكلم بلغة غير مفهومة ممثلة بالحروف المتحركة . وبتسم ابتسامة عريضة . ويقوم بجمع القمامة . ولا يجرؤ على النظر فى عيون الآخرين عندما يتحدثون معه . واحيانا يكون لون بشرته غامقا .

ان انتشار هذه النظرة او الرؤية السابقة يشرح جزئيا كيف أخطأ علماء الحصانة البيولوجية والبيولوجيا الجزيئية فى تفسير مكتشفاتهم الرئيسية عن بيولوجيا الإنسان خلال العشرين عاما الماضية . فمازال هؤلاء العلماء يؤمنون بأن مفهوم النموذج الجنى غير قابل للمناقشة وان مكتشفاتهم ماهى إلا تأكيد لذلك .

ثورة علم الحصانة الأولى ١٩٦٠ - ١٩٧٥ :

بعد ان ظل اكتشاف المجموعات الدموية ا و ب و ج وحيدا مدة طويلة تبعه اثناء الحرب وبعدها اكتشاف المجموعات المحمولة على كرات الدم

الحمراء ، ومنها نظام روسوس . وخلال العقد السابع عندما اكتشفت « المجموعات المتدرجة » بدأت الدراسة التقسيمية لتنوع هذه الخصائص في الجماعات البشرية كلها .

وقد اختير اسم « أنماط الدم » بواسطة العلماء الفرنسيين لهذا العلم الذى يحدد أهدافه جيدا . وهى تحديد نمط الدم للجماعات البشرية . وبهذا يمكن تمييز السود والبيض وذوى اللون الأصفر وغيرهم بتفصيل كبير ، وذلك بعد تحليل عينة من الدم فى أنبوبة زجاجية ، وكانت المعلومات العلمية المنشورة فى هذه الفترة مليئة بهذه العبارات « چينات صفراء » و « سوداء » او « بيضاء » ظهرت بعد تحليل حوالى ثلاثين أنبوبة تحوى على عينات دم جمعت على وجه السرعة من ساحل العاج أو المكسيك ، وظهرت تأثير محتويات بيئية مختلفة عن هذه المعروفة فى اوربا او الولايات المتحدة . ومن الآثار الخطيرة لهذه النتائج من ناحية طريقة تقرير نماذج بشرية قليلة وبعيدة عن الحضارة ، وكذلك التأكد منها بواسطة امصال خاصة ومعاملات صعبة . هذه النماذج قد اختيرت عن قصد فى عينات معينة كان مؤكدا وجودها بها ، وهذا يؤكد عدم وجود هذه النماذج فى الجماعات البشرية التى لم تختبر .

ومن انشطة هذه الفترة البحث عن أوجه التشابه بين الجماعات البشرية المتباعدة التى يحتمل ان تكون ذات أصل مشترك .

وهكذا بحث العالم تورهايدرال احد علماء أنماط الدم بدون جدوى عن دلائل استيطان البولينزيين لأمريكا الجنوبية ، وسرعان ما وجد چينات سوداء افريقية لدى الميلانزيين ذوى الجلد الداكن والشعر المجعد . ولكن هذا الاكتشاف الاخير تلاشت أهميته سريعا مع اكتشاف أن الميلانزيين تحتوى اجسامهم على چينات « صفراء » . وابتداء من سنة ١٩٧٠ قامت الاتصالات بين علماء الانثروبولوجيا وعلماء العصاة بتفسير أسماء « چينات سوداء و صفراء وبيضاء » إلى مواد خاصة « قوقازية و زنجية ومنغولية » ، وهى ايضا تسميات مزيفة ، ولكن تأثيرها أخف فى تاريخ الاستيطان البشرى . والحقيقة ان الدراسات المتميزة التى قام بها علماء وراثة الجماعات البشرية فى هذه الفترة على المتبرعين بالدم والتطور المحلى هى التى ادت بطريقة محددة إلى نهاية الادعاء بوجود چينات ملونة (صفراء او سوداء او بيضاء .. الخ) حيث وجدت چينات سوداء و صفراء فى منطقة نورماندى بفرنسا والبيرنيه بأسبانيا ، كما وجد لدى سكان الغابات الداخلية بالسفال چينات صفراء أو چينات بيضاء بنسبة ١٠٪ . اذن الهيئات خالية من الالوان مثل النقود الغالية من الروائح .

الصورة الجديدة للتنوع الوراثى البشرى التى بدأت تتحدد هى وجود جميع انواع الجينات فى كل مكان ، ولكن بنسب متفاوتة حسب المكان ، ومن هذا يتضح احتمال التبادلات الوراثية بين الجماعات البشرية العالية على مدى تاريخها ، ويصبح افتراض حداثة الاختلافات الجنسية منذ ٢٠٠٠٠ عام على الاكثر امرا مؤكدا على حد رأى ناي وروى شودرى . وعلى العكس من ذلك نرى علماء الانثروبولوجيا التقليديين ومؤيديهم من العنصريين يرجعون تاريخ هذه الاختلافات إلى أكثر من مليون عام . وهو ما يسمح للبيض بتأكيد تفوقهم ، حيث إنهم وصلوا إلى مرحلة الانسان الحالى « هو مو سابينس » بسرعة وبطريقة مستقلة عن باقى الاجناس . وبغض النظر عما وراء هذا من موقف اخلاقى او فلسفى فإن هذه النظرية العنصرية لا تقوم على دلائل جدية ولا تأخذ فى الاعتبار معلوماتنا الوراثية .

وحدة الانسان : ١٩٧٥ - ١٩٨٠

ان اكتشاف مجموعات مواد الحصانة الموجودة داخل الخلايا (نظام ه ل ١) قد استطاع تفسير تلك التخرصات التى ظهرت ابتداء من سنة ١٩٢٥ بخصوص بحوث التوافق فى عمليات زرع الاعضاء الجراحية . وقد تأكد هذا الاكتشاف بعد الاكتشافات الحديثة العالية حول التنوع فى تركيب الاحماض النووية (ا د ن) . فمثلا بعض الانظمة الوراثية تختص بوجود هذا التنوع فى كل الجماعات البشرية ، حتى إنه من المستحيل وجود شخصين متماثلين وراثيا بخلاف التوائم الاصلية . ونتيجة لهذا الاختلاف الفردى نرى ان معظم الجينات (فردية كانت او فى وحدات متعددة الجينات) نادرة الوجود فى الجماعات البشرية ، وذلك كما هو مبين فى الانماط النظرية التى صنفها ايونز . وينتج عن ذلك عمليا انه لا يمكن التاكيد من غياب جين معين او وحدة مركبة من عدة جينات داخل جماعة بشرية الا اذا وضع كل افرادها تحت الاختبار ، وهو ما لا يمكن إجراؤه مطلقا . وعلاوة على ذلك انه من الصعب قياس الاتجاهات السائدة داخل الجماعات ، لان عمليات التحليل مكلفة ، ولأن العينات المأخوذة للدراسة غير كافية لتمثيل الجماعات ذات الصفات النادرة . ومع ذلك فقد رأينا العديد من رجال البحوث فى علم « النماذج البشرية الخلوى » يقومون الان بالتجول فى انحاء العالم للحصول على عينات من عدد قليل من الافراد والاعلان عن وجود جينات صفراء وسوداء أو بيضاء داخل نظام

هـ ل أ . وهذا هو ما بادرت مجلة البحوث الفرنسية بالإعلان عن وجوده داخل اخماض ا د ن في الميتوكوندريا الخلوية .

ولست هذه المعلومات خاطئة فقط ، ولكنها تزيد بطريقة محسوسة بواسطة مظهرها الحديث من المعتقدات القديمة الراسخة في ذهن المجتمع . ان الوحدة الوراثية للإنسان وعدم انتقال النموذج الجنسي عبر الزمن ، وكذلك التركيب الخاص بالتنوع الوراثي ، كل ذلك من البديهيات العلمية التي تعاكس المفاهيم والاعتقادات الراسخة في المجتمع . ان علم وراثة الجماعات البشرية الذي يؤيد ما سبق شرحه هو من الموضوعات الفنية التي لا يمكن استيعابها تماما بدون إعداد سابق ، حتى بالنسبة لدارسي البيولوجيا الجزيئية او الصحفيين العلميين . ومن سوء الحظ ان الإعداد الخاص بهذا الموضوع ليس بالأمر اليسير .

ان كل ما يخص الصفات الجنسية او الاختلافات الوراثية ليس له ذكر في مناهج التعليم ، كما لو كانت محتويات هذه الموضوعات سوف توقظ تعصبا عنصريا وعلميا جديدا ، في حين ان الاكتشافات العلمية الحديثة في هذا المجال ستتكفل بهدم اسس هذا التعصب .

اندريه لانجانى
جامعة جنيف

علم الوراثة ،

والبعد اللا إنسانى فى الإنسان

ميشيل تيبون - كورينلوت

لقد اثار علم الوراثة الجزيئية طوال عشرات السنين نوعا جديدا من الظواهر هزت الافكار القديمة عن هوية الإنسان ومكانه فى العالم . ترى ماذا يحدث لصورة الانسان التقليدية عندما يودى التهجين بين الكائنات الحية الى تخطى الحدود التى تفصل بين هذه الكائنات وتميز بعضها عن بعض ؟ ماذا تعنى بالنسبة لنا الافاق التى تفتحت نتيجة فصل بعض الجينات الاجنبية ، وبخاصة تقطيع الثدييات بهذه الجينات ؟ (١) ماذا يحدث للعلاقات القديمة بين الاحياء عندما يودى ادخال الجينات الاجنبية فى خلايا الاجنة الى ولادة افراد يرثون الجينات الخاصة بشمانية اباء مختلفين ، او اثنى عشر ابا ؟ ويطول بنا الحديث إذا نحن سردنا قائمة كل هذه الظواهر الغريبة . ولاشك ان الطابع المزعج للنتائج التى يمكن التوصل اليها على هذا النحو من شانه ان يحدث اثارا مذهلة لا تصادف ارتياحا لدى اهل العلم . ولذلك يجب علينا ان نلقى نظرة اخرى على تفجر هذه الموجة الجديدة من الظواهر التى تمخض عنها علم الوراثة .

وهذا المقال مبنى على تأكيد امر اساسى يتعلق بالطابع المشترك بين هذه الظواهر ، الا وهو ادخال بعد « لا انسانى » فى عالم الإنسان . ويعتبر

المترجم ، أمين محمود الفريخ

هذا المقال امتدادا لبحث سابق يدور حول معنى « التحول » نحو هذا البعد « اللا انساني » كما يدور حول اصح تفسير لهذا البعد « اللا انساني »

(١)

موضوع التحول

(١) التحول عن الفلسفة إلى العلوم والتكنولوجيا

يمكن فهم فكرة هذا التحول على مستويين ، وإن كان كلاهما يتصل بالآخر . المستوى الاول يتعلق بالتحول عن الفلسفة إلى العلوم والتكنولوجيا . ولفهم هذا النوع من التحول يجدر بنا ان نبدأ بتأكيد امر لا خلاف عليه . وهو التدهور السريع الذي طرا على مكانة الفلسفة بعد ان ظلت قرونا تحتكر في الغرب طرح بعض الاسئلة الاساسية التي تهم الفرد والمجتمع . والحق ان هذا التدهور حدث في الوقت الذي تم فيه اضافة صفة رسمية على الفلسفة في الدول البيروقراطية الكبيرة . ولكن مثل هذه الحركات الثقافية لها جذور اعمق من ذلك . وبيان ذلك ان السبب في تدهور مكانة الفلسفة التي ظلت موضع التقدير والاحترام ردحا من الزمن لا يرجع الى اختفاء الاسئلة التي جرت الفلسفة على طرحها مثل : ماذا يمكن ان اعرفه ؟ ماذا يجب ان افعله ؟ ماذا يمكن ان ارجوه ؟ ، وإنما يرجع السبب في هذا التدهور الى التحول نحو توجيه هذه الاسئلة إلى العلم والتكنولوجيا . ولذلك نجد ان الحركة التي تتيح لنا ان نفهم السر في ان الفلسفة المعاصرة فقدت اهميتها ، او اصبحت - على الأقل - مقصورة على جمهور يزداد قلة يوما بعد يوم ، هي الحركة التي تتيح لنا ان نفهم السر في ان المنجزات التقنية ، والبحوث النظرية والعملية في مجال العلوم مثل علم الفيزياء النظرية ، وعلم الوراثة الجزيئية ، تطرح اسئلة اساسية على مجتمعاتنا ، ظلت حتى الان من اختصاص الفلسفة .

ولنضرب ثلاثة امثلة تدل على هذا التحول :

١ - المثال الاول مقتبس من إحدى منجزات الفيزياء الذرية ، وهو يتعلق بالاسلحة النووية - وهذا المثال يضطرنا حتما إلى ان نبال أنفسنا عن المصير المشترك الذي يحتمل ان يهل بنا جميعا - وهذا سؤال اساسي

يتجسد في الخطر النووي المسلط على رؤوسنا . وقد اغفلته الفلسفة لأن الجميع لم يفهموا مغزاه .

٢ - أما المثال الثانى فقد سبق ذكره . وهو يرتبط بعلم الوراثة الجزيئية . ويتعلق بالانهيار التدريجى لصورة الانسان التقليدية التى ظلت قرونا محور البحث فى الفلسفة الغربية .

٣ - وأما المثال الثالث والاخير فهو ان تطور الاساليب التقنية التى تحاكي الحياة الانسانية والتوسع فى استخدام الاساليب الحية الميكانيكية يفرضان علينا ضرورة تغيير الحدود التقليدية الفاصلة بين الكائنات الحية والاعضاء الصناعية .

هذه الاسئلة الثلاثة توضح لنا بجلاء تحول الاسئلة العالمية والاساسية فى الفلسفة الغربية الى النشاط العلمى والتقنى . على ان مثل هذا التحول يؤدى الى تغييرات عميقة فى التعبير عن الاسئلة المطروحة ، واهم هذه التغييرات ما يلى :

١ - التغيير الاول يتوقف على مدى البؤس بين التعبير المنطقي الصرف الذى تتسم به المسائل الفلسفية . وبين معالجة هذه المسائل بطريقة نظرية وعملية لا إرادية . ذلك أن فيزياء الكم والبيولوجيا الجزيئية لا تهتمان اساسا بتلك المسائل القديمة المتعلقة بمصير الفرد والمجتمع . وانما هى تعمل وتتطور لتحقيق أهداف جزئية محددة . وإن كان جزء من هذا النشاط النظرى والعملى الذى تقوم به قد يؤثر فى هذا المصير .

٢ - والتغيير الثانى الناشئ عن تحول القضايا الفلسفية إلى العلوم والتكنولوجيا يتوقف على القول بأن العلوم المختصة وبخاصة علم الفيزياء وعلم الوراثة يجيبان فى سمت وبطريقة لا إرادية على هذه الاسئلة التى بدت مؤخرا وثيقة الصلة بموضوع هذين العلمين . ولذلك نجد ان علم الوراثة الجزيئية . الذى يقع فى نقطة تقاطع المعلومات والمعارف المتعلقة بالناصر الاساسية فى المادة الجامدة - وهى الذرات . والجزيئات . والجزيئات الكبيرة (اى التى قرى بالعين المجردة) - وتراكيب الحياة الاولى والخلايا . يجيب فى الواقع عن الاسئلة المتعلقة بخصائص الحياة . واصل الحياة . باجراء عمليات مبنية على الاتصال الجوهري بين المادة الجامدة والحياة . ولكن بدون تحويل احدهما الى الاخرى .

هذا هو النمط الاول من التحول الذى يتيح لنا التفكير السليم فى القضية المطروحة ، قضية الوراثة ، وادخال بعد لا انساني فى الانسان .. وهذا يشير حتما ملاحظة اخيرة . وهى ان المشكلات الجذرية التى تعرجها اليوم بعض العلوم والاساليب التقنية ، بالاضافة الى عدم التعبير عنها بطريقة منطقية ، من شأنها ان تضع التفكير الفلسفى فى مازق حرج . زد على ذلك اننا اذا افترضنا ان الفكر الفلسفى التقليدى استمر فى بحث القضايا التى عفى عليها الزمن ، ولم يعد يهتم بها احد ، كان فى وسعنا ان ندرك التخلف الزمنى بين مجال الاسئلة الماثرة ، والقضايا المطروحة ، وبين النظريات الفلسفية القليلة التى تجيب عن هذه الاسئلة والقضايا . والقضية هنا هى قضية موقف متفجر نستطيع ان نلمسه بسهولة فى التخلف الماثل بين البحوث التى بلغت اوسع نطاق فى علم الوراثة ، وبين تشكيل لجنة من الخبراء المختصين فى علم الاخلاق تهدف الى بحث المشكلات الفلسفية العتيقة ، وتضم نساء ورجالا اختيروا لمركزهم السياسى والرسمى ، لا لاتساع افق تفكيرهم فى التفسيرات التى تحدث فى الوقت الحاضر .

(ب) تحول مركز الثقل فى الاستمولوجيا (المعرفة) والظواهر

والنمط الثانى من التحول هو عبارة عن تغيير أبعاد الظواهر التى تدرس فى فيزياء الجسيمات ، والوراثة الجزيئية . ويتمثل هذا التغيير فى تجنب كل إشارة إلى التجربة الحسية ، وما تحدته من أزمة فى مجال المعرفة ، وعودة الظواهر غير الإنسانية إلى عالم الإنسان ، ولوصف هذا النمط الجديد من التحول يحسن بنا احيانا ان نرجع إلى تاريخ علم الفيزياء ، والإشارة إلى الملاحظات التى ابداهها بعض علماء الفيزياء بشأن ممارسة هذا العلم . ففي سنة ١٩٢٩ م . بـ ماكس بلانك « ضرورة الاستعانة فى التعبير عن عالمنا الحسى بالنماذج التى تم التوصل إليها فى فيزياء الكم باستخدام الطرق الرياضية ، حتى يتسنى لنا أن نجنى من هذه النتائج بعض الفوائد » (٢) ثم قال : « ان التصور الجديد لحقيقة الكون طبقا لمقررات فيزياء الجسيمات يجب إدراجه فى إطار التجربة الحسية . وإذا لم يتم ذلك كان هذا التصور الجديد بمثابة فقاعة لا تلبث أن تنفجر عند أول هبة من الريح » ا هـ .

وقد ادلى ماكس بلانك بهذه الملاحظات قبل ظهور الثورة الذرية . ويبدو لنا ان تطور الفيزياء قد أثبت انه كان على خطأ تام عند إدلائه

بهذه الملاحظات . وبيان ذلك ان فيزياء الكم قد تطورت بشكل عجيب على المستوى النظرى ، كما تطورت على نحو ادى إلى عدد معين من المنجزات التكنولوجية ، ولكن احدا لم يستطع حتى الان ان يد الفجوة الواسعة بين نوع القوانين الطبيعية الحتمية التى تحكم التجربة الحسية الانسانية والفاصل الزمنى المرتبط بها ، وبين القوانين الطبيعية الحتمية التى تحكم الظواهر الجسيمية . والدليل على ذلك انه يوجد فى مفاهيم فيزياء الكم عدد معين من الظواهر مثل ظاهرة عدم الانفصال ، وقابلية الانعكاس فى الزمن ، وهذه الظواهر لا تساعد اطلاقا على فهم نظريات العقل البشرى الذى يستمد كل معلوماته من التجربة الحسية* وبدون ان نتخذ موقفا معينا فى هذه القضية الجدلية ، وبدون ان نؤكد وجود نوعين من القوانين الطبيعية الحتمية منفصلين بوضوح ، وبدون ان نؤكد الانفصال التام بين نوع المعرفة المكتسبة على المستوى الإنسانى ، ونوع المعرفة المكتسبة على مستوى الجسيمات ، يجب علينا التسليم بان علماء الفيزياء عندما حولوا مجال الظواهر الحسية الى مجال فيزياء الجسيمات قد حطموا بالفعل الإطار التقليدى للمعرفة المستمدة من التجربة الحسية .

وفى وسعنا ان نضع ايدينا على بعض الخطوط العريضة لهذا الموقف الجديد فى المعرفة التى دخلت لأول مرة فى الفيزياء النظرية . وهذه المعرفة - كما سنرى - تتعلق بعلم الوراثة ايضا :

١ - تغيير بعد الظواهر المدروسة ، والتحول عن الظواهر الحسية المستمدة من الميكانيكا التقليدية - مثلا - الى ظواهر الجسيمات .

٢ - وضع مفاهيم رياضية فى الاساس تخالف القوانين الطبيعية الحتمية التى تحكم الظواهر ذات البعد الإنسانى .

٣ - ظهور بعض المتناقضات ، مما يدل على حدوث ازمة فى صميم المعرفة الانسانية .

٤ - استحالة إقامة جسر يصل بين الظواهر الحسية والظواهر الجسيمية مما يتيح لنا تفسير الاخيرة تفسيراً حياً .

وتوخيا للدقة فى التعبير عن هذه النقطة الاخيرة نقول إن الجسور تقام الان بطريقة مدهشة بين هذين النوعين من الظواهر (الحسية

★ حركة فلسفية فى القرن الثامن عشر (المترجم)

و الجسيمية . ولكن ليس إطلاقا بالمعنى الذى ازاده ماكس بلانك ، اى تحويل الذرة غير الادمية (الجامعة) إلى ظاهرة ذات بعد ادمى . ذلك أن هذه الجسور تقام فى اتجاه عكسى تماما . اعنى وجود ظواهر مرتبطة بالبعد الجسيمى للمادة فى إطار العالم العصى للبعد القائل بأن الإنسان هو « سيد الكون ، وهو الغاية القصوى للكون » . وجدير بالذكر أن اختراع القنبلة الذرية التى تبث درجة حرارة عالية تعادل حرارة الكواكب هى مثل واضح للطابع الغريب الذى تتسم به هذه الظواهر الجديدة بالنسبة للظواهر التى نعيش بينها .

وهذه الملاحظات عن الموقف الذى خلقتة الفيزياء النووية تطبع فى ذهن الإنسان فكرة لا تزول أبدا خلاستها ضرورة توجيه العقل الإنسانى الى التفكير فى الظواهر غير الادمية . ويمكن القول بأن هذه الفكرة ترجع من بعض الوجوه إلى العالم القديم . ومن النتائج الخطيرة التى تترتب على هذه الفكرة اختلال ميزان الوعى العصى والتلقائى القائم على الحواس المذكورة فى الجسم البشرى واختلال « الفطرة السلية » عند الانسان . والامر الذى تكشف عنه الفيزياء النظرية هو وجود حركة خاصة بالعلوم تبدو فيها هذه العلوم غير متهمة بالبعد الإنسانى . ومكان الإنسان فى الكون ، ودوره فى تطور النوع الحيوانى . ولكن ذلك كله انتهى بانتهاء مذهب بطليموس القائل بأن الارض هى مركز الكون وإن الانسان هو واسطة المقد وقطب الرعى فى هذا الوجود . وذلك بعد ان ظهرت ثورة كوبرنيك الذى فند مذهب بطليموس واثبت ان الشمس (لا الأرض) هى مركز الكون . ولم تحتفظ نظرية كوبرنيك بقوتها إلا بقيامها على أفس علىمية مؤكدة .

وواضح ان علم الوراثة الجزيئية يدخل فى إطار التحول من معرفة وممارسة الظواهر الحسية والماكروسكوبية (اى التى تدرك بالعين المجردة على عكس الظواهر الميكروسكوبية التى تدرك بالميكروسكوب اى بغير العين المجردة) الى مجال الظواهر غير الادمية . وهذا التحول يحدث على مستويين :

١ - اولهما موروث عن البيولوجيا الخلوية (نسبة للخلية) وهو يؤيد الدراسة الميكروسكوبية على مستوى الخلية . مع ملاحظة ان الفصل بين النوع الماكروسكوبى . والنوع الميكروسكوبى بالنسبة للحياة ليس فصلا تاما .

٢ - والاخر يصدر عن نماذج فيزيائية وكيميائية . وهو يدخل النظام الجسيمى فى دراسة الحياة ..

وقد تشكل هدف علم الوراثة عن طريق سلسلة من التحولات فى الاسئلة التقليدية الخاصة بالحياة - وقد قلنا إن علم الوراثة أجاب فى هدوء وصمت عن الاسئلة الخاصة بنوعية الحياة التى تتصف بها الكائنات الحية دون المادة الجامدة ، كما أجاب عن السؤال الخاص باصل الحياة ونشأتها . وقد فعل علم الوراثة ذلك بعد ان أقر شرعية الفصل بين المادة الحية والمادة الجامدة كاساس لاي منهج مستمر لمعالجة المادة الحية دون تحويلها ببساطة إلى مادة جامدة . وجدير بالذكر أن علم الوراثة حين يؤيد منهج الجزيئات الكبيرة (التى ترى بالعين المجردة) فى دراسة الحياة يقرر فى الوقت نفسه منهجا من شأنه أن يقلب المفاهيم التقليدية التى تقوم عليها نظريتنا ، وبذلك ينضم علم الوراثة إلى الفيزياء الذرية فى إحداث انقلاب فى مجال المعرفة . وعلى هذا النحو نشاهد فى مجال الظاهرة القائلة بأن الإنسان هو سيد الكون والغاية القصوى من الكون عودة إلى الظواهر التى لا تتفق مع ما يتعمده الناس بشأن الجسم البشرى وعلاقته التقليدية بالبيئة .

ولذلك كان هذا الضرب الثانى من التحول أكثر أهمية من التحول الاول بسبب أهمية الموضوع الذى يعالجه .

(٢)

البعد اللا إنسانى والبعد غير الأدمى

بعد ان حدثناك عن موضوع التحول ان لنا ان نتحدث عن الموضوع الثانى الهام ، وهو المعنى المراد بكلمة « لا إنسانى » .

لا شك أن إثارة الموجات المتلاحقة من الظواهر الوراثة من شأنه أن يملأ القلوب رعبا ، ويشير فيها غريزة حب الاستطلاع بصورة غير صحية . وهذا أمر مفهوم ، وهو يرجع إلى التمسك الشديد بفكرة « المركزية الإنسانية » ، وهى فكرة قديمة تقول بأن الإنسان هو مركز دائرة الكون ، بمعنى أنه هو سيد الكون والغاية القصوى منه كما سلفت الإشارة الى ذلك من قبل -

وهناك مبرران للمخاوف التى تثيرها ظواهر الوراثة :

اولهما ناشئ عن النزعة الإنسانية التقليدية التى تتمثل فى المركزية الانسانية سالفة الذكر كما تتمثل فى العصبية القومية التى تدعو الإنسان

الى القول بان الجنس الذي ينتمى اليه هو اسمى الاجناس . ومن هنا
نبئت فكرة التمييز العنصرى . وتدعو النزعة الإنسانية التقليدية
المذكورة انفا الى تركيز الجهود الادمية والسياسية والاقتصادية حول
الانسان ومن اجل الانسان . وفى هذا الإطار يرى الناس ان تقدم العلم
والتكنولوجيا يهدف الى تحقيق سيادة الانسان . ولكن هذه السيادة
سوقها بعض الافكار الغاطئة فى طريق الانحراف . ومن هذه الافكار ما
يلى .

(ا) وسائل الانتاج الاقتصادية والاجتماعية المتناقضة كما يتمثل
ذلك فى كل المدارس الماركسية والمدارس الاخرى المعارضة لها .

(ب) النزعات الغاطئة والروح الرجعية . والعقليات المتيقة ،
والنزعات العلمية المتطرفة . والنزعات العديدة غير العلمية .

وفى هذا الاطار يقاس علم الوراثة ونشاطه ونتائجه بمقياس ما يسمى
« سيادة الانسان » فى الكون . وبذلك يصبح هذا العلم إما إضافة صادقة
الى التقدم الإنسانى أو يصبح فى أغلب الاحيان عملا لا إنسانيا فى نظر
البعض . وسمة من سمات عصر رهيب ، او مظهرا لنزعة الشر المتأصلة فى
نفس الانسان . ذلك ان الناس ينظرون فى اغلب الاحيان الى البعد « غير
الادمي » فى الانسان (كتهجين الانسان من غيره من الحيوانات كالقروود
مثلا) على انه عمل لا إنسانى (بالمعنى المجازى أى عمل هجى
ووحشى) بكل ما تشتمل عليه الفكرة من معان سلبية .

وفى مقابلة هذه التيارات المستندة إلى النزعة الإنسانية التقليدية
السالفة الذكر يأتى ، على مستوى أعمق من التحليل وفى اطار نقد العلوم
والتكنولوجيا ، رأى العالم هايدجر وكل ما يدور حوله من آراء . وخلاصة
رايه ان الموقف الحالى فى العلوم والتكنولوجيا هو آخر مظهر من مظاهر
التجربة الفلسفية والثقافية التى وقعت فى مازق الميتافيزيقا حيث قاهت
الحقيقة ، وظهرت فلسفة كونية تغلط بين مشكلة الوجود ومشكلة
الموجودات .

وقريب من رأى هايدجر رأى حنا أرندت الذى يقول : « ألم تؤد كل
خطوة اتخذها العلم منذ عهد كوبرنيك إلى العد من ابعاده والتضييق من
افاقه ؟ » (٣) وكذلك ايد حنا أرندت آراء هايدجر فى محاضراته عن
التكنولوجيا . والواقع ان هايدجر رأى بوضوح أن التناقض المعجب فى
تحول الفلسفة الى العلوم والتكنولوجيا هو بمثابة تصعيد خطير لفكرة
اللا انسانية المتنامية ، فهو يقول :

• يبدو لي ان الانسان لم يكن يرى في كل مكان سوى نفسه فقط . أما اليوم فلم يعد يرى نفسه في أى مكان ، أى أنه لم يعد يرى وجوده في أى مكان (٤) هـ . وهو يرفض هاتين الفكرتين : فكرة سيادة الانسان ، وفكرة تجريد الانسان من إنسانيته ، وذلك باسم فكرة عن الوجود ضلت طريقها ففاصت في خضم الميتافيزيقا دون أن تترك لنا الطريق الوحيد الذى بقى أمامنا ، طريق العودة إلى الوجود ، أى العودة إلى الفكر الفلسفى .

بيد أن رأى هايدجر مشوب بغموض كثيف إلى حد أنه يرى فى الموقف العالى خسارة فادحة ، ولا يسمح بالتفكير فى العلوم والتكنولوجيا لأنه يرفضهما رفضا ميتافيزيقيا ، ويتهم كل من يعارضه بالمعجز والقصور . وأخيرا نقول إن تفكير هايدجر يتسم بروح العصبية القومية المقيتة ، وأية ذلك أنه يرد كل فكر حقيقى إلى أصول الثقافة الفريية ، وبخاصة فى بعدها اليونانى . وصفوة القول أنك لا ترى أى معنى جاد ولا أى رأى مستنير فى هذه الحركة التى تهدف إلى التشهير بالعلم والتكنولوجيا .

والحق أن المقال العاكى عن علم الوراثة والبيد الا انسانى فى الانسان ينظر إلى الأمر من زاوية أخرى . فهذا المقال هو فى جوهره مقال استفهامى (لا تقريرى) ، والفراضى (لا يقينى ولا قطعى) والمقصود بكلمة لا انسانى الواردة فى عنوان المقال هو البيد غيرالادى ، ولا يتعرض المقال لإصدار حكم على قيمة هذا التحول ولا على قيمة التفسير الذى يحدثه فى عالم التجربة الحسية . وكذلك يدعو المقال إلى أن نسال أنفسنا : كيف يمكن تفسير هذه الظاهرة غير الادمية (أى تطعيم الإنسان بجينات حيوان غير آدمى) . على نحو يستقر فى ذهن الفرد والجماعة بطريقة إيجابية . هذه هى النقاط المختلفة التى يجب بحثها فيما يتعلق بالوراثة الجزيئية .

(٢)

التقدم الحقيقى الذى أحرزه علم الوراثة الجزيئية

لكى يتسنى لنا تتبع التطورات التى حدثت فى هذا الموضوع يحسن بنا أن نتذكر عددا من الأفكار والمفاهيم التى أدت إلى تأسيس علم

الوراثة . ويرجع الفضل إلى أوجست وايزمان - كما يقول أنطوان دوشان - في التعبير بأوضح عبارة عن أهمية فرضيات الانتخاب في انتقال الوراثة . وبخاصة المفاهيم الأساسية لشفرة الوراثة (٥) . ثم يستشهد بعد ذلك بنص من كتاب « أجرو بيولوجى » ، لمؤلفه العالم لينكو الذى يوضح بدقة مواقف خصه وايزمان ، قال لينكو : « إن وايزمان يتخيل وجود مادة وراثية خاصة هي « الجرمين » ويقرر أنه من المناسب أن نبحث عن المادة الوراثية في النواة - ويرى وايزمان أن ثمة نوعين عريضين من المادة الحية : المادة الوراثية أو الايديوبلاسم ، والمادة المغذية أو التروفوبلاسم . ثم يقول إن حاملات المادة الوراثية - وهي الكروموسومات - تظهر في صورة عالم مستقل عن الجسم ، وعن ظروف وجود الكائن الحي ، (٦) أ هـ .

وليس هناك ما هو أوضح من ذلك . ولكن لينكو لا يدري مدى قوة رأى وايزمان . وفي الجملة الأخيرة من النص الذى استشهدنا به يرفض لينكو رأى وايزمان وفكرته المثالية ، مؤكدا رفضه بتعريف « فرضيات الانتخاب » ، فيقول : « يتضح من ذلك أن وايزمان يقرر أن المادة الوراثية ليس لها أى تكوين جديد ، ذلك أن المادة الوراثية في رأى وايزمان لا تنمو ولا تتطور ، في حين أن الفرد ينمو ويتطور ، وأنه لا يطرأ عليها أى تعديل مصاحب لنمو الفرد (٧) .

ونحن نعرف ما حدث بعد ذلك : إذ أسهم لينكو في النجاح الباهر الذى أحرزته مدرسة الوراثة الروسية ، وهي من أفضل مدارس الوراثة . أما وايزمان فقد حدد بالضبط المفاهيم الأساسية في علم الوراثة . فقال : إن « الجرمين » هو ما يسمى الآن بالبرنامج الوراثى ، و « السوما » هي مظهره المضموى . وهذه التفرقة تظهر مرة أخرى في فكرتى : « الطراز الجينى » و « الطراز الظاهرى أو المظهرى » . يضاف إلى ذلك أن وايزمان رفض كل تأثير للسوما في الجيرمين ، أى كل تأثير للطراز الظاهرى في الطراز الجينى ، وبهذا الرفض انتحل بقوة فكرة « فرضيات الانتخاب » مؤكدا استحالة وجود موثر خارجى يؤثر في التراث الوراثى .

وقد قام هوجودى فريس بتهديب هذه السلسلة من المفاهيم الرئيسية . وأعاد اكتشاف قوانين مندل . وقد أدى استخدام فكرة الجينات وبدائل الجينات المرتبطة بفكرة الطفرة إلى فهم عملية التطور دون التخلل عن فرضيات الانتخاب . ويرجع الفضل إلى مندل أيضا في أنه قرر وجود أجزاء منفصلة من الطراز الجينى والجينات مستقلة بعضها عن بعض . وأخيرا يرجع الفضل إلى مورجلن وإلى دراساته حول حشرة

« الدروسوفيليا » في القول بأن هذه الدقائق الجينية الافتراضية مرتبطة بدعامة مادية يمكن إدراكها حسيا هي الكروموسومات .

والواقع أن المشكلة التي واجهت علم الوراثة عشرات السنين هي فهم كيفية الربط بين خصائص الطراز الظاهري بهذا الجين أو ذاك . ذلك أن الانفصال التام بين الدعامة الجينية ومظهرها (أى بين الطراز الجينى والطراز المظهرى) الذى تؤيده فرضيات الانتخاب جعل من الضروري معرفة المعلومات التى تسمح لنا بفهم القيود الوراثة ونتاج الكروموسومات . ونحن نعلم كيف أن الاقتحام (التقدم) الثانى فى علم الوراثة قد تحقق بتقرير فكرة الجزئيات الكبيرة التى أتيج لها أن تفتح الطريق أمام اكتشاف الشفرة الوراثة ، ومعرفة دور الأنزيمات والتحول الغذائى (الأيض) فى العملية .

إن الأخذ بالمسلّمات الفيزيائية والكيميائية قد ألقى ضوءا جديدا وتفسيرا جديدا على طبيعة الحياة . ولاشك أننا نجد فى ذلك أعرق تحول فى علم الوراثة فيما يتعلق بمفهوم الحياة . فمن طريق هذه النظرة طرأ تغيير هام على علم الوراثة الذى اكتسب قوة وقدرة إنتاجية عجيبة . ولا تمنى هذه المسلمات على الإطلاق أن الكائنات الحية يجب أن تتحول الى ظواهر فيزيائية وإنما تمنى أن معرفة الجزئيات الكبيرة وتركيبها الحيوى يسمح بالفحص الدقيق للمعلومات الخاصة بها . وهذه الخطوة نحو الكيمياء والفيزياء توجه نظر علماء الوراثة نحو مستوى من الظواهر يضمف من مواقف أصحاب النظريات التلمسية بشأن نوعية الحياة . ويطرح السؤال عن تعريفها بطريقة أخرى فى إطار الاتصال والاستمرار الأساسى بين المادة الحية والمادة الجامدة . ولماذا نقول هذا كله ؟ لأن علماء الوراثة حين وضعوا أقدامهم على هذا المستوى الفيزيائى - الكيميائى قد أحرزوا تقدما حقيقيا لا يزال مضمونه غير واضح لأن ، ولكن نتائجه اخذت تتكشف للعيان .

(١) نهاية المركزية الإنسانية :

نقول فى البداية إن هذا التحول نحو البعد الفيزيائى الكيميائى قد أثبت بطريقة قاطعة الصلة الأساسية بين جميع الكائنات الحية ، وذلك على مستوى الجزئيات الكبيرة على الأقل . وقد يبدو هذا أمرا قافها ، ولكن يجدر بنا أن نتذكر أن النظريات التى تحكم علم الوراثة الجزئية تحظر أى مناقشة فى عدم المساواة بين بنى الإنسان . وقد أوضح الباحث

الألماني مولر هـ (٨) . في كتابين له عن علم الوراثة في عهد النازي أن هذا العلم حاول استخدام طرق ساذجة للانتخاب شملت الثيران والغنازير . ثم تطبيق هذه الطرق على الإنسان - ويجب علينا أن ندرك أن طول الزمن اللازم لإجراء تجارب الانتخاب والجهل بالعناصر الأساسية في هذا الموضوع أديا إلى اتباع مناهج بعيدة عن أن تكون علمية على الإطلاق ، مثل منهج الأنثروبولوجية المنصرية (التي تويد فكرة التمييز المنصري) ومما يدعو إلى الدهشة أيضا أن الفيزياء الجسيمية لم تلق قبولا لدى النظام النازي . وأطلق النظام النازي على الفيزياء الذرية اسم الفيزياء اليهودية ، ولماذا ؟ لأن هذه الفيزياء في نظره ترد كل مراتب الكائنات بين الحية والجمادة إلى تراكيب ذرية وما شابه ذلك . وانتقل النازي من ذلك إلى القول بأن الفيزياء النووية تشجع فكرة المساواة بين الكائنات ، وتؤدي إلى انعطاف قدر الإنسان (لمساواته بغيره من الكائنات الدنيئة) ويعرف العلماء ذلك الآن جيدا - وقد تحطم علم الوراثة الألماني بالمعنى الحرفي والمعنى المجازي معا ، فأما بالمعنى الحرفي فقد تم ذلك بفعل القنابل التي تساقطت على ألمانيا ، وأما بالمعنى المجازي فلتعذر الاتصال بين علماء الفيزياء ، وقد حدث هذا الاتصال بعد ذلك في الولايات المتحدة وفي إنجلترا . إذ ألف العالم الألماني « شروينجر » كتابه الوجيز والأساسي بعنوان « ما هي الحياة ؟ » في ١٩٤٤ بمدينة دبلن التي لجأ إليها .

وقد حطم علم الوراثة الجزيئية نهائيا بقايا المركزية الإنسانية (التي تجسدها الأنثروبولوجية المنصرية) - ولم يقتصر الأمر على عدم وجود أي أساس للفتاوت المنصري والاجتماعي في المحاولات التي بذلت للكشف عن أسرار الأيض في باسيلات (عصيات) القولون ، بل تعدى ذلك إلى الحط من قدر الإنسان الذي أوضح علم الوراثة الجزيئية أنه لا يمتاز على غيره ، مما أدى إلى زيادة احترام كل الكائنات الحية على حد سواء . ولذلك فإن تحول الاهتمام الذي أدى إليه علم الوراثة لم يؤدي إلى إثبات عدم المساواة بين الإنسان وغيره ، بل - على العكس - أنزل النوع الإنساني كله من المقام الرفيع الذي قالت كل النظريات الفلسفية والدينية إنه يمتاز به على بيئته وعلى المملكة الحيوانية والمملكة النباتية .

هذه هي إحدى النقاط الأولى التي قد يتيرها تحول المعرفة نحو مستوى الجزيئات الكبيرة في علم الوراثة - ولا تتمثل هذه النقطة في فوضى التهجين وفصل الأعضاء الخ - فحسب بل أيضا في اكتشاف بعد كوني ينفخ في النوع الإنساني كله ، بعد أن نسيه الإنسان ، ولكن هذا

المنهج العلمى أتاح له الظهور من جديد - وفى هذه النقطة نستطيع أن نختم كلامنا بذكر ملاحظة غريبة خلاستها أن الكائن الهجين المتمثل فى « الشمبانزى - البشرى » يمكن أن يذكرنا بهولات (جمع هولة وهو الحيوان الكريه المنظر) القرون الوسطى التى كان الناس يؤمنون بها. ولكن لو عاش هذا الشمبانزى البشرى بيننا لكان مخلوقاً حياً مثلنا، ولكن أختنا من جهتين، لأنه يربطنا بالبشر كما يربطنا بالرئيسيات (رتبة من الثدييات تشمل الإنسان، والقرد)، أما القيمة الأدبية والبيداوجية لهذا الهجين فماذا نعرف عنها ؟ ترى هل يكون هذا الهجين أسوأ حالاً من ذلك الرجل البيروقراطى الروسى الذى يشرف على ترحيل ملايين « الكولاك » (المزارعين الأغنياء فى روسيا) من ضياعهم ؟ لا نستطيع أن نجزم بيقين بأن هذا الشمبانزى البشرى أسوأ من ذلك الرجل - وماذا يكون أثر وجود هذا الشمبانزى البشرى على الإنسان ؟ هل يكون هذا الأثر سلبياً لأنه يحط من قدر الصورة التى يتخيلها الإنسان لنفسه ؟ ولكن من المؤكد أن زيادة عدد القتلى الذين يقتل بهم الإنسان بالجملة يحط من قيمة الصورة التى ننسورها لأنفسنا .

وفى نهاية أول تفسير من التفسيرات الحرة التى يوحىها علم الوراثة نستطيع أن نوكد أن الفوضى الظاهرة التى يسببها ما يحققه علم الوراثة الجزيئية من نتائج يوماً بعد يوم - كالتجهين وتغيير الجينات الخ - ترتبط ببعد كوفى لا يتجلى فى النظريات المنطقية أو نظريات الفن فحسب، بل إنه يتجلى فى صورة مادية ملموسة، وكلنا نعلم أن المجتمعات لا تعيش بالغبز وحده، بل تعيش بالخرافات الكبيرة أيضاً . ومن هذا الوجه يمكن القول بأن فرانسوا جاكوب أصاب المحز حين قال : « ... إن الخرافات والعلوم تؤدي وظيفة واحدة من بعض الوجوه . كلاهما يزود الروح البشرية بصورة معينة للعالم والقوى التى تحركه » . وتحت تأثير العقل تعرضت هذه الخرافات الكبيرة الجماعية - التى أورثت رزاه العقل - لانهيار خطير يفسر لنا بلاشك الاشكال المنحطة التى اتخذتها هذه الخرافات فى ألمانيا النازية وفى عهد الحكم الشمولى أيام ستالين .. ويبدو لنا اليوم أننا نشاهد تعالفاً جديداً بين الخرافة والعلم يتمثل لا فى علاقة تنسج بالتبعية (كما فى عهد الوراثة النازية) بل فى تحقق العلوم كعلم الفيزياء وعلم الوراثة من أمور خرافية - ومن هذه الناحية يمكن القول بأن هذه العلوم تمثل وتحقق الخرافات الكبرى التى يقوم عليها صرح مجتمعاتنا ويبقى على الدوام .

(ب) تفسير فكرة الانتخاب

النوع الثانى من التفكير الذى يثيره التحول نحو الظواهر غير الادمية فى علم الوراثة يتعلق بنقطة قلما يرد ذكرها ولكنها جديدة بالملاحظة . وقد أشرنا فيما سبق إلى المخاوف التى تثيرها المعالجات الوراثية . وهذه المخاوف تشبه ما يحدث عند مشاهدة الهولت أو غرائب الحيوانات . وإذا علمنا الإبداع العجيب الذى ساعد على ظهور المنهج الجزيئى فى علم الأحياء ، والسرعة التى تتوالى بها المنجزات التكنولوجية ، وجب علينا التسليم بأن كلا هذين الأمرين يشترك فى أمر واحد هو التماثل التركيبى فى الجزئيات الكبيرة والتماثل الموجود بين كل الكائنات الحية . ومتى عرفنا تتابع « النيوكليوتيدات » لسلاسل الحمض الديوكسى ريبوزى النووى (ح د ن) ، أو تتابعات الأحماض الأمينية ، وذلك إذا عرفنا تراكيب القواعد الأربعة المرموز لها بأحرف (أ س ح ث) أو الأحماض الأمينية البالغ عددها العشرين عدا ، والشفرة التى تربط بينهما أمكننا ما يلى :

١ - تصميمها جميعا فى أنابيب الاختبار . وبذلك يمكننا إنتاج جينات معروفة ، أو بدء العمل (ولم لا ؟) من « بوليمر » صناعى ، ثم البحث عن البروتينات التى تحلله إلى عناصره الأولية ، ثم تكوين سلسلة متتابعة منها ، وتكوين جزيء كبير نيوكليوتيدى ، ومعالجة إدخاله فى جينوم * بكتيريا مناسبة . ومن ذلك كله نستطيع أن نتخيل ونحقق عددا وفرا من الاشكال المرتبطة بمعالجة الجينات فى أنابيب الاختبار

٢ - ولما كان تركيب الحمض (ح د ن) متشابهيا فى كل الكائنات الحية أمكن لنا :

(١) أن نعلم احواجز التى تفصل بين أنواع الكائنات الحية (٩)

(ب) - وأن نجري عملية « التهجين » بين الكائنات الحية .

(ح) وأن نغير « جينوم » مختلف الأنواع .

وتدور كل المعالجات الجينية بصفة أساسية حول هذه الاتجاهات المريضة للأبحاث الوراثية ، وهى كلها مبنية على استمرار وتماثل الجزئيات الكبيرة فى كل الأنواع . ولا تكمن الثورة الحقيقية التى أحدثها

* الجينوم genome هو مجموعة من الكروموسومات الأحادية بكل ما تفعل عليه من جينات (المترجم) .

هذا المنهج فى تعدد الظواهر الناتجة ، وإنما تكمن فى أن أساس وتطور البيولوجيا الجزيئية يتيح لنا التأثير فى الجينوم ، وفى دعامة الوراثة . وعلى ذلك فالتناقض الظاهرى الذى يواجهنا فى هذا الصدد يتجلى فى أن الوراثة الجزيئية هى النتيجة النهائية لحركة معقدة إحدى مسلماتها الأساسية تتوقف على انتصار فرضيات الانتخاب التى تفترض وجود حد فاصل بين تقلبات البيئة ودعامة التراث الجينى بمعنى أن البيئة ليس لها أى تأثير فى الجينوم ، وإنما تحدث كل التغيرات التى تطرأ على الجينوم نتيجة الطفرة (التغير الفجائى) التى يتكيف معها الطراز المظهرى ذو الصلة الوثيقة بالبيئة . وهكذا تحدث عملية انتخاب بين الجينات التى تعترىها الطفرة .

بيد أن افتراض حدوث هذا الانتخاب الذى أدى إلى علم الوراثة الجزيئية يتناقض مع ما حققه علم الوراثة المعاصر . ذلك أن الإنسان يستطيع أن يتوصل إلى جينوم الكائنات الحية ، وأن يجرى تصديلاً فى هذا الجينوم . وإذا علمنا أن الأجهزة التقنية التى يستخدمها الإنسان فى ذلك والقواعد العامة التى تحكم عمله ونشاطه والنظريات التى يصوغها كلها تخضع لتأثير البيئة ، وجب علينا التسليم بأننا أصبحنا منذ ثلاثين عاماً فى موقف يختلف تماماً عن الأساس الذى قام عليه علم الوراثة . وهو عدم تأثير البيئة الخارجية على الطراز الجينى .

ويجوز لنا أن نتحدث من بعض الوجوه عن وراثة بعض الخصائص والصفات المكتسبة (وهى الفكرة التى فندها وايزمان) ولكن ذلك الموقف لا معنى أن افتراض حدوث الانتخاب قد ثبت زيفه ، ولا معنى وجوب الرجوع إلى مذهب لامارك القائل بأن التغيرات البيئية تحدث فى الحيوانات والنباتات تغييرات أساسية تنتقل إلى الذرية . وإنما كل ما يدل عليه هذا الموقف هو الفوضى الصارخة فى مجال الأبيتمولوجيا (المعرفة) والظواهر المختلفة .

وبدون التصق فى المعنى الأبيتمولوجى لهذا التناقض كان نسال - مثلاً - ماذا يحدث لقانون الانتخاب ، نستطيع أن نبدي ملاحظة أخيرة خلاصتها أن هناك سؤالاً يطالنا بشأن الإنسان فى الوقت الذى يتكشف فيه الاتصال بين الإنسان وبقية الكائنات الحية ، وفى الوقت الذى تترنح فيه فكرة المركزية الإنسانية ، ويظهر فيه البعد غير الأدمى الذى اكتشفه الإنسان وأدخله فى جسمه ، وهذا السؤال هو : ماذا معنى بالنسبة للمحيط الحيوى ظهور أولى المحاولات التى يجرىها الإنسان على التراث الجينى

الذي كان فيما مضى يخضع لقوانين أخرى ؟ إن الذي يترتب على هذا السؤال يبدو أهم من النتائج الجزئية التي نكابد عنها كغيرنا في مواجهتها .



هوامش :

(١) من امثلة ذلك تلك التجارب التي اجريت في جامعة بنسلفانيا . وهي عبارة عن فصل العامل المنبه لجين مركب « ميتالوثيونين » الموجود في الفار (mouse) ثم مزجه بجين هرمون النمو في الجرذ Vrat او الإنسان . ثم يحقن حمض (ح د ن DNA) في الفار . وهكذا يمكن الحصول من جين الفار خلال مرحلة الطليقة الواحدة على فرد نقي تظهر فيه مجموعة جديدة من الجينات . وبهذه الطريقة يمكن الحصول على فئران متغيرة الجينات يزيد حجمها على حجم الفئران العادية ثلاث مرات .

(٢) انظر كتاب ماكس بلانك Max Planck بعنوان

The Universe in the Light of Modern Physics (1929)

وقد استشهد به هنا ارنست في كتابه بعنوان : **La Crise de la Culture.**

(٣) المصدر السابق . ص ٢٥٠ . لمؤلفه **Hannah Arendt**

(٤) **Heidegger, Essais et Conférences, La question de la technique,**

Gallimard.

(٥) **Antoine Douchin, L'Oeuf et la poule, Fayard, 1983, P. 28.**

(٦) **Lysenko, Agrobiologie, Editions de Moscou, 1953.**

(٧) المصدر نفسه

(٨) **Benno Müller-Hill, Die Philosophen und Lebendige, Campus**

Verlag, Frankfurt am Main, 1981 and Todliche Wissenschaft, Aktuell,

« Ro - Ro - Ro », Rohuolt Verlag, 1984.

(٩) من الواضح ان هذا يستلزم وصول اساليب التفسير الى درجة الكمال بحيث تسمح

بإدخال الحمض النووي (ح د ن) كما يستلزم القدرة على تجنب رفض الكائن الحي المضيف

لاجزاء الحمض النووي . واخيرا يجب ان نستطيع إدخال الحمض النووي في جينوم

المكتريا .

ترجمة بعض المصطلحات الفنية مع شرح لها

السوما - والجرمين Soma - Germent

هاتان الفكرتان اللتان استخدمهما أوجست وايزمان هما أساس النظرية التي اقترحها لتفسير الوراثة ، وهما يؤديان الى الربط بين نظرية الانتخاب عند داروين ، وبين انتقال الصفات الوراثية عند مندل . ويفرق وايزمان بين « الجومين » المحتوى على ما يسمى اليوم بالبرنامج الجيني ، وبين « السوما » التي هي مظهره

والسوما هي ذلك الجزء من الخلية الذي لا يحتوى على مادة وراثية

الطراز الجيني ، والطراز الظاهري أو المظهري Genotype - Phenotype

الطراز الجيني هو مادة الجرمين التي لا تغيرها العوامل الخارجية ، والطراز الظاهري هو التنظيم الظاهري للطراز الجيني بالنسبة لكل فرد . ويمكن تعريف كل من الطرازين بطريقة أوضح على النحو التالي :
الطراز الظاهري هو الشكل الخارجى لمظهر الصفة الوراثية التي يحملها الكائن الحي .

والطراز الجيني هو التركيب الوراثي للصفة الوراثية التي يحملها الكائن الحي .

البدائل Allele

قد يكون للجين عدة بدائل يحدد كلا منها تركيب الحمض الديوكسي ريبوزى النووى (ح د ن = DNA) المناظر . وتتمشى فكرة البدائل

التي ابتدعها هوجودى فريس مع المفاهيم الأساسية للطفرة ، واتحاد الجينات ، والسيادة ، الخ .

Selective Hypothesis

فرضيات الانتخاب

هذه الفرضيات كما هو معروف في علم الأحياء لا تتفق بصورة مباشرة مع التعريفات الأولى التي اقترحها داروين ، وهي على الجملة مبنية على التفرقة بين مادة وراثية خاصة تعرف اليوم باسم البرنامج الوراثي ، وبين السوما أو الطراز الظاهري الناتج عن تطور هذا البرنامج في نوع معين من الكائنات . وتقول هذه الفرضيات إنه لا يوجد أى تأثير للبيئة الخارجية على الطراز الجيني . ولكن هذا الطراز يخضع لتغييرات وطفرة داخلية . وبدون الخوض في التفاصيل نستطيع أن نقول إن فرضيات الانتخاب تسمح لنا بأن نقرر أن الكائنات الحية وتطورها تشكل نظاما ماديا يتطور تحت تأثير قيود عارضة (انظر كتاب دوشان بعنوان L'Oeuf et la poule) ص ٢٨ ، انظر أيضا هذا المصدر نفسه ص ٤٤ وما يليها بشأن التفرقة بين النظريات التعليلية والنظريات الانتخابية .

ACGT

اس ج ث

هذه الحروف ترمز للقواعد الأربعة الرئيسية لحمض (ح د ن) على النحو التالي

الحرف (A) هو الحرف الأول من قاعدة Adenine (أدينين) (أ)

الحرف (C) هو الحرف الأول من قاعدة Cytosine (ستوسين) (س)

الحرف (G) هو الحرف الأول من قاعدة Guanine (جوالين) (ج)

الحرف (T) هو الحرف الأول من قاعدة Thymine (ثيمين) (ث)
شجرة الوراثة

هي شجرة خاصة (لغة سرية) تنتقل بها أسرار الصفات الوراثية عبر الأجيال بواسطة حمض (ح د ن)

داروين ومندل ومورجان ومولد علم الوراثة

مارسيل بلان

جرت التقاليد على تسمية دراسة الجينات « بعلم الوراثة ». وهذا على الأقل ما عرفها به وليم بيتسي عام ١٩٠٦ . أما اليوم فقد اختلف الأمر تماما . فمنذ خمسة عشر عاما أى منذ استطاع علماء الأحياء استخراج الجينات من الخلايا ، ونقلها من خلية إلى أخرى ، وتشريحها وتحليلها بيولوجيا وكيمائيا ، وبالاختصار معالجتها يدويا ، أصبح مصطلح علم الوراثة يشير إلى نشاط الجينات فى الخلايا . وهذا كان يسمى علم الوراثة الفسيولوجى فى الماضى . وعلى أى حال فهذه هى صورة علم الوراثة التى تصدر اليوم البحوث البيولوجية (وكذلك يسمى علم الوراثة الجزيئية) . وهذا النوع من علم الوراثة يحتل أيضا مركز الصدارة فى وسائل الإعلام نظرا لتطبيقاته العاصرة أو المحتملة . فى مجال التكنولوجيا الحيوية والعلاج الجينى الخ .

وقد اصبحت اليوم دراسة الجينات ، باعتبارها علم وراثة ، موضوع بحث فى مجال وراثة الشعوب بصفة خاصة . ومع ذلك يجب أن نستثنى من ذلك أبحاث ياربارا كلنتوك الخاصة بالجينات المتحركة ، وهى أبحاث فازت بجائزة نوبل عام ١٩٨٢ حيث جاءت برؤية جديدة لآليات الوراثة . لكن هذه الدراسات ظلت مجهولة ما يقرب من أربعين عاما ، ولم يحترف

المخرج : الدكتور حميد الزيات

بها الا بعد ان اثبت علم الوراثة الجزيئية وجود الجينات المتحركة .
وغنى عن البيان أن النمو العالى المذهل لعلم الوراثة الجزيئية لم يكن
ليحدث لولا تطور علم الوراثة . وقد وضع الشكل الاناسى لهذا العلم فى
الربع الاول من القرن العشرين . والافكار الرئيسية فيه هى الخاصة
بالجينات والكروموسومات . وهى أفكار أساسية تعادل فى أهميتها بالنسبة
لعلم الوراثة أهمية الذرات والجزيئات فى الفيزياء الذرية . واليوم يتعلم
كل طفل فى المدرسة أن الصفات الوراثية لها كيان ملموس على شكل
جسيمات عضوية (على شكل العصا) كامنة فى نواة الخلايا . تسمى
كروموسومات . ويعلم علماء الأحياء اليوم أن الجينات جزء أساسى من
الكروموسومات . وهذه عبارة عن وحدات فيزيائية كيميائية تتكون من
حمض داي اوكس رايبونيكليك (ح د ن) ويمكن معالجتها يدويا عند
الارادة .

اما كيف حصل علماء الأحياء على معلوماتهم عن الجينات
والكروموسومات فهذا موضوع لا يمكن استقصاؤه فى هذا المقال . لأن
تاريخ مولد علم الوراثة شديد التعقد ، لكننى سأحاول ذكر الخطوات
الرئيسية لتطور علم الوراثة . وأبين الطرق التى أمكن بها الوصول إلى
معلومات عن الجينات والكروموسومات .

الجوانب الثلاثة لعلم الوراثة

يقع تاريخ علم الوراثة المبكر فيما بين ١٨٦٠ و ١٩٢٠ . ومن المعروف
أن مندل ومورجان هما الشخصيتان الرئيسيتان فى هذا المجال . وتركز
نظرية الوراثة على أفكار خاصة بالجينات والكروموسومات . وكانت
تدعى « نظرية مندل ومورجان » . ومن المعلوم أيضا أن دارون الذى ترجع
شهرته إلى نظريته عن التطور أدى دورا هاما فى مولد علم الوراثة .
ويجب إضافة أسمين إلى هؤلاء الثلاثة الكبار وهما : الألمانى أوجست
وايزمان والهولاندى هوجودى فيرنر . (كذلك يتحتم إضافة أسماء علماء
الخلايا وأصحاب التجارب مثل أوسكار هرتويج ، ونيرودور هوفيرى) .

وثمة شيء فى غاية الغرابة يرتبط بمولد علم الوراثة ، فالشخصيات
البارزة فى هذا التاريخ أما أنها لم تكن تدرك أنها تقوم بدور فى هذا
التاريخ ، وأما أنها أخطأت فهم الدور الذى أسند إليها . وأكبر الظن أن
مندل لو قيل له إنه مؤسس قوانين الوراثة لاندعش من هذا القول . وكذلك

دى فيريس الذى اصبح يعرف الآن بأنه أعاد اكتشاف قوانين مندل وأنه « الاب الشرعى » لفكرة الجينات . ومع ذلك يبدو أن همه الأكبر لم يكن منصرفا إلى ذلك . ولهذا كان يعتبر نفسه صاحب نظرية تطور الأنواع . ويشتهر العالم وايزمان اليوم برأيه فكرة وراثه الصفات المكتسبة ، فى حين أن نظريته عن الوراثة (مجموعة البنشأ الجنسى) قد غفى عليها الزمن . والفريب فى أمر مورجان أنه يمثل النقيض لسابقه ، فهو يدرك تماما أنه يضع نظرية حديثة للوراثة ، وذلك بجمع البيانات الخاصة بالكروموسومات وقوانين الوراثة المنديلية . ولكنه كان يعارض بشدة هذه القوانين المنديلية !

ولكى نربط بين المراحل الكبرى فى بداية علم الوراثة أود أولا أن اعرض باختصار المخطوط العريضة للمشاكل الرئيسية التى أثارها علم الوراثة . فنحن نميل بوجه عام الى القول بأن هدف علم الوراثة هو تفهم القوانين التى تحكم مشابهة الأطفال لوالديهم بدرجات متفاوتة ولكن هذا ليس سوى جانب واحد من علم الوراثة . وهناك جانبان آخران لهما ارتباط وثيق بالجانب الأول وسوف يتضح لنا أن الأبحاث الأولى فى علم الوراثة اشتملت على الجوانب الثلاثة : فى وقت واحد فى أغلب الأحيان . والجانبان الآخران هما وراثه النمو ، ووراثة التطور . والآن نسال : ماهو وجه الارتباط بين هذه الجوانب الثلاثة ؟ لننتصور أن الوراثة - التى تتسبب فى مشابهة الأطفال لأبائهم تتركز على نقل الآباء الى أطفالهم نوعا من « تصميم البناء » (يسمى اليوم « البرنامج الوراثى ») وطبقا لهذا التصميم والتعليمات التى يحتويها تنمو البويضة لتصبح مضفة ، ثم جنينا ، ثم وليدا ، ثم شابا يافعا ، ونظرا لأن هذا المخطط استخدم فى بناء الابوين فلا غربة فى أن يجيء أطفالهم على شبههم . ومن هذا يتبين أن الوراثة والنمو يرتبطان ارتباطا وثيقا ، ولكن من جهة أخرى لا يكون الشبه كاملا تماما بين الأطفال ووالديهم أو أشقائهم أو شقيقاتهم ، بل توجد صور مختلفة فى مخطط البناء - وهذه هى ميزة الأنواع ، وهو ما يؤدى بالتشابه بين أفراد النوع بصفة عامة من جيل الى جيل . لكن هل تؤدى التغيرات الفردية فى مخطط البناء الى تغيير شكل النوع ؟ ولهذا السبب احتاج الأمر الى الجانب الثالث من علم الوراثة ، وهو الذى يتعلق بتطور النوع .

لقد عالج كل من مندل ، ودارون ، ووايزمان ، ودى فيريس ، ومورجان ، موضوع علم الوراثة دون أن يقتصروا على مسألة الوراثة . ولكنهم أخذوا فى الاعتبار الجوانب الثلاثة المذكورة فيما سبق .

وفي كتابه المشهور عام ١٨٦٦ الخاص بتهجين النباتات كثيرا ما أشار مندل إلى نظرية تطور الأحياء (دون أن يذكر اسم دارون ، مع أنه كان في وسعه ان يطلع على كتابه في أصل الأنواع عام ١٨٦٢ عندما اقتنى الدير الذي أقام فيه الطبعة الألمانية من هذا الكتاب في بداية هذا العام) . وعلى سبيل المثال يذكر في مقدمة دراسته أن تقريره يركز على تحديد قوانين التهجين ، وأن هذا سوف يساعد على حل مسألة لا يمكن التهاون في تقدير أهميتها في تاريخ تطور الكائنات الحية . وتسمى تلك القوانين الخاصة بالتهجين الآن بقوانين مندل ، وتعتبر بحق القوانين الأساسية للوراثة ، وهي كما نعلم تعبر عن الصلات العددية بين نماذج مختلفة ولدت من أباء منحدرين من سلالة نقية ولو أنها تختلف في صفة من الصفات أو أكثر . يضاف إلى ذلك أن مندل في ملاحظاته الختامية درس كيف يتأثر للموامل التي تحملها الخلايا الجنسية والتي تحدد هذه الصفات أن تتضافر في عملها خلال تكوين الكائن الحي ، وهكذا يتضح أن الجوانب الثلاثة لعلم الوراثة موجودة كلها في كتاب مندل .

هل ينطبق علم الوراثة العالي على أعمال مندل ؟

تضاربت الآراء في السنين الأخيرة لدى مؤرخي العلوم حول معرفة مدى اتباع مندل لقوانين علم الوراثة ، أو بمعنى آخر إلى أي مدى ظهرت أساسيات علم الوراثة المنسوب الآن إلى مندل (توارث الصفات) في أعمال مندل نفسه .

والحقيقة أن هناك بعض علماء الأحياء من ذوي الأهمية مثل تيودور ويسلي ويزاكسكي أحد مؤسسي نظرية التطور الحديثة يعارضون الرأي القائل بأن وراء علم الوراثة رجلا واحدا (قال هذا العالم في أحد كتاباته عام ١٩٦٤ إنه قلما تُعزى ولادة فرع هام من العلوم إلى باحث واحد فقط . حدث ذلك في علم الوراثة حيث إنه أشتق من أعمال جورج مندل) ولكن لاحظ بعض مؤرخي العلوم ، مثل روبرت أولبي ولندلي إردن وكذلك كالتنبر وأيضا بعض علماء الأحياء مثل ج . هايمانس ، أننا نميل لقراءة التقرير الذي وضعه مندل بعقل رجل القرن العشرين وهو ما يعني أننا نرى فيه أكثر من مندل (أكثر من عالم) اشتراك في وضعه . والذي أكدته هؤلاء المؤرخون وعلماء الأحياء أنه يجب قراءة أعمال مندل بميون المعاصرين له ، وسوف نلاحظ في هذه الحالة أن مندل كان يجهل

بعض قواعد علم الوراثة العالى المنسوب إليه ، وأنه فى المقام الاول يظهر فضل مندل فى اعتبار الكائنات الحية مجموعة متناثرة من الصفات الأولية التى تنتقل وراثيا بطريقة مستقلة ، وفى هذا المجال يتطابق علم الوراثة تماما مع أعمال مندل ، ولكن على العكس من ذلك لم تكن لدى مندل فكرة واضحة عن الجينات أو سلالات الجينات (أشكال مختلفة للجينات خاضعة لقوانين مندل) ، وفى الجزء الأكبر من تقريره لا يذكر مندل سوى الصفات الأولية الظاهرة للعيان (وهو ما يعرف بالمحتوى البيئى) ، وذلك مثل صفة النعومة أو الخشونة فى حبوب البازلاء (البسلة) الخضراء - وذلك حتى نصل إلى الفصل الخاص بالخلايا الجنسية للكائنات المهجنة (وكذلك فى ملحوظات الخاتمة) ، حيث يذكر عوامل أو عناصر تتعلق بالأشكال المختلفة لصفة من الصفات ، وحين يشير أيضا إلى ما يسميه بالتركيب الداخلى للخلايا الجنسية - ويبدو هنا أن مندل اقترب جدا من التعريف الحديث للجين ، أى وحدة تركيبية مستقلة غير ظاهرة ومعددة للصفة - ومن الواضح أنه لم تكن لديه فكرة عن الصلة المزدوجة بين العنصر (عنصر الوراثة) والشكل الخاص للصفة كما هى واضحة لدينا الآن - وعندما يذكر فى ملحوظاته فى نهاية تقريره أنه عند تكوين الخلايا الجنسية تنفصل العناصر المختلفة بعضها عن بعض ، وتنتشر فى خلايا جنسية متميزة ، وهذا يعنى أن خلية جنسية ما ستحتوى فى هذه الحالة على عدد من العناصر المتماثلة الخاصة بشكل معين للصفة - ويمكن القول بأن هذا يعنى عدم انفصال العناصر المتماثلة - وهذا يؤيد حقيقة أن مندل لم يستعمل العلامات الحالية لوصف الزيجوت (الفرد أو الخلية) المتكون من اتحاد جاميتات تحمل سلالات الجين وهى AA ، فى حين أنه وضع لها العلامة A وهذا ليس اختصارا فى الكتابة ، ولكنه يعنى بالنسبة لمندل أن العناصر المتماثلة الخاصة بشكل A من الصفة لا يمكن تمييزها على حدة ، أو أنها غير منفصلة (أو متحدة معا) - هذه الملحوظة أدت إلى الإقرار بأن مندل كان يجهل التعريف الذى يحدد اثنين من الجينات للصفة (ونحن هنا نتحدث عن صفات وراثية بسيطة كتلك التى تحدث عنها مندل) ، أو بمعنى آخر يجهل التعريف الذى يحدد سلالتين من الجينات للصفة .

ويتضح هذا فى التفسير الذى قدمه عن الانتقال الوراثى لألوان أزهار الفاصوليا - فقد افترض مندل وجود ثلاث سلالات جينية A.A.A. من الممكن توأجدها على التوالى فى النبات الواحد وفى المخطوطة المعروفة باسم « نويستس بلات » يوجد هذا الافتراض ، أى الوجود المتتالى

ثلاث سلالات خاصة بلون حبوب البازلاء .

من الطبيعى أن هذه الملحوظات على أخطاء وهنات العمل الذى قام به مندل ليست بهدف التقليل من شأنه ، فنحن لا نستطيع سوى الاعتراف بالقدرة الخلاقة غير العادية لمندل ، التى ظهرت بوضوح فى إنجاز تجاربه والاستنتاجات التى توصل إليها (أى قوانين مندل الشهيرة) . وبعد ذلك فإنه من الواضح تماما أن مندل لم يكن يفكر فى إرساء قواعد علم توارث الصفات عندما أنجز عمله حول « تهجين النباتات » . وكان اهتمامه الأول منصبا على الناحية الزراعية ، أو التوصل إلى القواعد التى يجب اتباعها عندما يريد رجال الزراعة الحصول على أصناف جديدة ثابتة بالتهجين بين النباتات . ومن أجل معرفة القانون المنظم لتكوين الهجين قام مندل بإجراء بحوثه . وقد أشار المورخ الإيرلندى كالدنر إلى أنه من المحتم أن يكون مندل غير راض عن نتائج عمله الخاص بالبازلاء ، لأن ما ينتهى إليه تقريره بوضوح هو أن نباتات البازلاء الهجين غير ثابتة (لو حصلنا بالإخصاب الذاتى على جيل ب \times $(a \times a \times A \times A)$ فإنه فى نهاية عشرة أجيال سوف يكون هناك ١٠٢٢ A و ١٠٢٣ a لدى نوعين فقط من الهجين aA . وإذا تقلبنا هذه النتيجة فإنه يبدو أن مندل لم يقع اطلاقا فى أى شرك كما تصور العالم ناجلى ، وذلك عندما قام بمصل تهجين لدى نباتات « أير فير هير أكوم » ، ولكن على العكس طبقا لما يقرر كالدنر ، فإن مندل كان يفكر بدون شك فى التوصل لقوانين تكوين هجين ثابتة فى هذا النوع النباتى (وذلك يضى منفعة كبرى للزراعيين) .

وتوضح كل هذه الاعتبارات لماذا لم تجد أعمال مندل صدق كبيرا لدى معاصريه باعتبارها حلا لمشكلة توارث الصفات . وربما لم يمتدح مندل إمكان تميم قواعد الوراثة التى اكتشفها هو نفسه . وحيث أنه منح مزيدا من الاهتمام بالهجين الثابتة (التى لم يستطع الحصول عليها من النوع النباتى « البازلاء »

فقد تحتم عليه أخيرا الاهتمام بتوارث الصفات عن طريق الاختلاط ، وهى النظرية التى كانت سائدة فى القرن التاسع عشر ، (تنص هذه النظرية على أن صفات الأبوين يجب أن تختلط لدى أذرية بشكل ينتج عنه صفات وسطية تمام بين صفات الأبوين) .

وها هو ذا أصبح معهودا لدينا كيف أن أعماله مندل قد غشاها النسيان ، ويجب الآن إعادة سلوك الطريق الذى أدى لاكتشاف هذه الاعمال مرة ثانية .

لماذا احتاج دارون لنظرية وراثية ؟

أشار المؤرخ دارون بوضوح إلى أن دارون يحتل بداية هذا الطريق . والارتباط بين دارون ومندل ليس مباشرا ، فنحن نعلم أن مندل قرأ عن أعمال دارون ، ولكن العكس ليس صحيحا ، بالرغم من أنه يبدو أن دارون كان يعلم باسم مندل على الأقل ، من خلال كتاب عالم النبات الألماني هوفمان (عام ١٨٦٩) الذي استقاره دارون حتما عندما ألف كتابه (تأثير الإخصاب الذاتي والمختلط في عالم النبات عام ١٨٨٦)

وفي الحقيقة ينحصر دور دارون في بداية الطريق المؤدى لإعادة اكتشاف مندل في مستوى النظرية الوراثية . وعندما نشر دارون مقاله عن (افتراض مبدئي حول التكاثر) ضمن كتاب عن التنوع لدى النباتات والحيوانات الأليفة ، كانت نظريته الوراثية تهدف أساسا لشرح تطور ونمو الكائنات (أي جانبيين من الجوانب الثلاثة للوراثة المذكورة سابقا) ، ولم يهتم كثيرا بقوانين انتقال الصفات الوراثية المذكورة . وكانت الخطوط العريضة لهذه النظرية كما يلي : تغيل دارون أن الغدد الجنسية للأباء هي مصدر « تصميم البناء » الذي ينتقل إلى أطفالهم ، ويتم ذلك بواسطة تجمع إشارات قادمة من جميع أجزاء الجسم . وبالتحديد افترض دارون أن كل خلية من ملايين الخلايا المكونة للكائن ترسل جزيئا ناقلا لإشارة معينة إلى الأعضاء الجنسية ، وسمى هذا الجزيء « المبتدئ » . وأهمية هذه النظرية لدارون ناتجة من قدرتها على شرح كيف يتغير « تصميم البناء » للكائنات بتأثير البيئة المحيطة . فالأعضاء المتحورة بسبب الاستعمال مثل أرجل البطة أو عنق الزرافة ترسل « جزيئات مبتدئة » معدلة في الكمية والنوع . أو بمعنى آخر قدمه النظرية الوراثية لدارون تفسيراً لتوارث الصفات المكتسبة والتحول التدريجي لأنواع من الكائنات إلى أنواع أخرى تحت التأثير المشترك للوسط المحيط والانتخاب الطبيعي .

ولقد ثبت خطأ نظرية دارون تجريبيا بواسطة أحد أقاربه ، فرانسيس جالتون ، الذي هاجم افتراض دارون القائل بانتقال الجزيئات المبتدئة في الدم ، بعد أن قام بنقل دم من أرانب سود إلى أرانب بيض . فإن هذه الأخيرة لم تنجب سوى أرانب بيض بالطبع . وعندما علم دارون بهذه التجربة لم يتخل عن نظريته ، ولكنه ببساطة استنتج أن الجزيئات « المبتدئة » تنتقل في الجسم بطريقة أخرى بخلاف الدم . وتلت نظرية دارون حول التكاثر رفضا آخر من جانب عالم الأحياء الألماني أوجست

فايزمان الذى افترض نظرية وراثية أخرى ظهرت بين ١٨٨٢ و ١٨٨٥. ومن خصائص هذه النظرية الفصل التام بين مجموعة المنشأ الجنسى التى تشتق منها الخلايا الجنسية ومجموعات منشأ باقي أنسجة الجسم الأخرى . وطبقا لنظرية فايزمان تكون خلايا النوع الأول هى التى تنقل « تعميم البناء » الكامل للكائن ، ولهذا فهى قادرة على نقل صفات النوع من جيل إلى جيل آخر . وفيما يخص نمو الكائن فإن تصميم البناء الذى تكونه مجموعة المنشأ الجنسى يتم تقسيمه إلى أجزاء صغيرة ، تتسلم كل مجموعة منشأ نسيج معين جزء (١) خاصا منه . وبناء على هذه النظرية وكذلك على نتائج عدة تجارب أخرى استطاع فايزمان تفنيد قاعدة توارث الصفات المكتسبة . ومن الناحية التجريبية كان هناك مثلا تجربة قطع ذيول عدة أجيال من الفئران لكنها أنجبت مع ذلك فئران ذات ذيول ، فلو كانت نظرية دارون صحيحة فلن ترسل الذيل المقطوعة جزيئات مبتدئة ، ولحصلنا على فئران وليدة بدون ذيول . وعلى الرغم من انه اتضح خطأ نظرية فايزمان فى الفصل بين مجموعة المنشأ الجنسى والمجموعات الأخرى فإنه يتبقى لفايزمان فضله فى التقدم خطوة هامة للامام نحو النظرية الوراثية العالية . وليس أنه فند فقط توارث الصفات المكتسبة ، ولكنه كان أيضا من بين علماء الأحياء الأوائل المزيدين لوجود مركز المورثة الفعلى فى نواة الخلايا . واعتد فى تأييد ذلك على ملحوظات خاصة بالإخصاب من خلال أعمال علماء الغلية ، مثل أوسكار هرتويج أو هرمان فول فى عام ١٨٧٠ . فقد لاحظ هؤلاء الباحثون أن الإخصاب ينشأ من اتحاد نوايا بويضة وحيوان منوى . .

كيف أعاد دى فري اكتشاف مندل ؟

لقد كانت أفكار دارون والتعديلات التى أجراها فايزمان على هذه الأفكار هى التى وضعت عالم النبات هوجودى فيرى على الطريق المودى لاكتشاف أعمال مندل مرة أخرى . وقد ألف هوجودى فيرى عام ١٨٨٨ كتابا بعنوان « التوالد الخلوى » كان بمثابة أفكار نظرية حول المورثة . وكان مصطلح « التوالد » يشير بنوع من الصلة مع نظرية دارون . وقد بدأ دى فيرى عمله باتخاذ هذه النظرية نقطة بداية ، ولكن مع إدخال تعديلات جوهرية عليها . فقد افترض أولا أن كل كائن يمكن اعتباره من وجهة النظر الوراثية مجموعة صفات متناثرة ومستقلة . ثم افترض أن كل صفة مرتبطة بجسيم خاص يعمل على توارث هذه الصفة . وسمى هذا الجسيم

« بان جين » - كما ذكر أن كل خلايا الجسم تحتوى على مجموعة كاملة من البان جينات الضرورية لبناء الكائن - وكذلك تحتوى الخلايا الجنسية ايضا على هذه المجموعة الكاملة ، وتقوم بنقلها الى النرية بدورها . ثم اختلفت نظرية دى فيرى عن نظرية دارون عندما اعتقد دى فيرى أن الصفات الموروثة ليست مرتبطة بالأعضاء ولكن بالخلايا وكذلك لم يعتقد بصحة الرأى القائل بانتقال الصفات المكتسبة للنرية ، ولا بوجود الجزيئات المتبدلة - وعلى العكس القضى آثار فايزمان حيث اعتقد أن المجموعة الكاملة من البان جينات موجودة فى كل الخلايا لا فى الخلايا الجنسية فقط .

ولشرح الكشف أو التطور الخلوى افترض أن عددا معيناً فقط من البنات جينات هي التي يظهر تأثيرها في نسيج بعينه أو في آخر : وهي الفكرة المقبولة الآن أساساً حول التأثير المختلف للجينات خلال مرحلة النمو . وفيما عدا ذلك أخطأ دى فيرى عندما اعتقد أن البان جينات تترك نواة الخلية من تلقاء نفسها لتستقر في الميتوبلازم .

إن نظرية دى فيرى الوراثة كانت في مجملها مقبولة اليوم - ولكن الذي قاد دى فيرى لإعادة اكتشاف مندل هو تفكيره حول التنوع الوراثةي - والفرد في نظريته تظهر عليه سمة محددة بمجرد أن يتكون في جسمه مصادفة « بان جين » جديد عن طريق طفرة حدثت في « بان جين » موجود لديه - وفي هذه الحالة يكون لدى الفرد نوعان من البان جينات كل منهما خاص بتحديد سمة معينة (أو شكل آخر للصفة نفسها) والسؤال المطروح هو : أي نوع من هذين النوعين هو الذي سيظهر تأثيره ؟ - وهنا افترض دى فيرى أن واحداً من البان الجينات سيكون نهيضاً والآخر ضعيفاً .

واعتباراً من عام ١٨٩٢ لاحظ وجود صفتين في نبات الأفيون وكذلك في أحد نباتات المزاى التي يتفق فيها قواعد انتقال الصفات الموروثة مع وجود نوعين من البنان الجينات أحدهما سائد والآخر متنح ، كما أنه بعد تهجين هذه النباتات ظهرت الصفة السائدة في كل ثلاثة نباتات مقابل نبات واحد ظهرت فيه الصفة المتنحية - وهكذا أعاد دى فيرى اكتشاف قوانين مندل ، وكان ذلك في صالح نظريته .

ولد حصل على علاقات عديدة متطابقة لقوانين مندل ابتداء من ١٨٩٢ ، ولكنه انتظر حتى عام ١٩٠٠ ليعلنها ، بعد أن راجع صحة هذه

القوانين على حوالى ثلاثين نوعا مختلفا من الكائنات - وهكذا على العكس من مندل أجرى دى فيرى تجارب عديدة ، ولا يمكن التشكيك فى نتائجه بالقول بان هذه النتائج مستقاه من اختبار نوع واحد فقط) .
وفضلا عن ذلك استند دى فيرى على نظرية توارث الصفات التى نشأت على نتائج مؤكدة لعلم الخلية وعلى التفكير النظرى فى علم الوراثة .
ويبدو أن دى فيرى كان على علم بالتقرير العلمى لمندل عن طريقتين مختلفتين ، أولا بواسطة كتاب ظهر بين ١٨٩٥ و ١٩٨٦ للكاتب ل جو - بيلى حول « تهجين النباتات » ذكر فيه اسم مندل فى المراجع العلمية بنهاية الكتاب ، ثم فى عام ١٩٠٠ ، حيث كان يضع اللمسات النهائية لمعاضراته حول « عزل الهجن » ، فقد استلم رسالة من صديقه الأستاذ بيجرنك دى دلفت تتحدث عن نسخة من تقرير مندل .

وفى هذا المقام يسود اعتقاد بوجود ثلاثة علماء ممن أعادوا اكتشاف قوانين مندل ، وهم دى فيرى ، وكورن ، وتشيرماك . وأول من كشف هذه القوانين مرة ثانية بدون شك هو دى فيرى ، فقد قام بتجارب عزل للهجن اعتبارا من عام ١٨٩٢ ، فى حين لم يبدأ كورن وتشيرماك تجاربهما الا فى عام ١٨٩٩ . وعلاوة على ذلك أنه عندما أرسل دى فيرى بنسخ من مقاله المنشور عام ١٩٠٠ فى مجلة أكاديمية العلوم بباريس إلى العالمين الآخرين ، فإنه قد شجعهما بذلك على نشر تجاربهما الخاصة بهما .

مؤسس علم الوراثة الحديث : مورجان

ان التعريف الحديث للجينات مشتق مباشرة من أعمال دى فيرى ، وحتى كلمة « جين » نفسها استعملت أول الأمر بواسطة العالم الدنمركى جوهانش فى عام ١٩٠٩ . وهى مأخوذة من كلمة بان جين ، التى اقترحها دى فيرى فى كتابه التوالد الخلوى . ولكن جوهانش يذكر أنه اعطى لكلمة جين معنى وحدة توارث الصفات ، وأعطاهها أيضا معنى وحدة حسابية تستخدم فى تحديد النسب العددية لمختلف الأفراد الناتجين عن التهجين . وكانت الجينات تعتبر بمثابة وسائل إيضاح فقط ، فقد أنكرت مجموعة كبيرة من علماء الاحياء ، ومنهم توماس مورجان ، الفكرة التى ظهرت فى أوائل القرن العشرين حول الوجود المحسوس للجين . ولقد سخرت هذه المجموعة ، على وجه التحديد ، من العلماء الذين اعتقدوا باحتمال وجود الجينات على هيئة جسيمات مرتبطة بالكروموسومات . وذلك على اثر اعمال سوتون وبوفيري ، وفى عام ١٩٠٢ ظهرت ملحوظات

سوتون وبوفيري عن انفصال ازواج الكروموسومات بعضها عن بعض عند تكوين الخلايا الجنسية . بعد ان تبين ذلك من الفحص الميكروسكوبي للخلايا . وكان هذا الانفصال مشابها تماما لانفصال او عزل عوامل التوارث التي ذكرها مندل . وحيث انه ابتداء من اعمال فايزمان كان هناك اجماع على اعتبار نواة الخلية هي مصدر الوراثة ، وقد كان ذلك باعثا على وضع المعادلة « مصدر وراثي = كروموسومات » وتحديد موقع عوامل توارث مندل او الجينات بالكروموسومات .

وكان مورجان متخصصا في علوم الاجنة او انصب اهتمامه بالوراثة على فهم كيفية نمو الكائنات ، وعندما علم باعمال دي فيري في مجال التطور جذب ذلك اهتمامه لفهم كيف تستطيع الوراثة عن طريق الطفرات التحكم في التطور . وكما لاحظ دي فيري وجود الطفرات في النباتات فقد اختار مورجان حيوانا (حشرة الدروسوفيلا) في محاولاته لإثبات وجود الطفرات .

في البداية عارض مورجان نظرية التوارث عن طريق الكروموسومات ، اي انه لم يؤيد فكرة وجود الجينات بالكروموسومات ، وذلك لسببين : اولا اعتبرت الجينات اشياء وهمية (مجرد وحدات حاسية) في اساسيات نظرية مندل ، وثانيا ان الوجود المادي للجينات يشير من جديد لنظرية التكوين المبدئي التي بمقتضاها لا يكون الكائن البالغ الا تكبيرا لنموذج مصغر موجود في البيضة او في الخلايا الجنسية . وهذه النظرية كانت مرفوضة تماما من علم الاجنة . ولكن في هذه الحقبة كان يمكن اعتبار الجينات موجودة ماديا ومتحركة في الصفات على اساس انها نماذج مصفرة لهذه الصفات .

وقد ظل مورجان معارضا لنظرية التوارث الكروموسومية حتى عام ١٩١٠ . عندما اكتشف أن طفرة « العين البيضاء » تنتقل دائما وفقا لكروموسوم X المحدد الجنسي . ثم وجد الفريق البحثي العامل معه طفرات عديدة تنتقل أيضا طبقا لعلاقة وثيقة مع الكروموسومات الجنسية . وهكذا أصبح مؤكدا أن الجينات محمولة على الكروموسومات . وقد تأكد هذا عند ملاحظة حدوث الانتقال المتتابع لعوامل توارث مندل (وذلك يعني عدم انفصالها ، وهو ما يخالف قانون مندل) . ويعرف ذلك بظاهرة « الربط » .

واخيرا فإن ملاحظة ظواهر انفصال اجزاء من الكروموسومات ، ثم إعادة تركيب هذه الكروموسومات ، أدت بمورجان وفريقه إلى إنشاء

خريطة لمواقع الجينات المرتبطة بالكروموسومات . وفي عام ١٩١٥ نشر فريق مورجان كتابا بعنوان « ميكانيكية توارث الصفات المندلية » قاموا فيه بالربط والتوفيق بين المعطيات الخاصة بالكروموسومات ومعطيات مندل الوراثةية . وهنا تبدا النظرية الحديثة لتوارث الصفات . وقد عقب ذلك الخطوات الكبرى الخاصة بالكشف عن طبيعة الجينات الفيزيائية والكيميائية في عام ١٩٤٤ وعام ١٩٥٥ على التوالي . ثم الكشف عن الميكانيكية التي تؤدي بالجين لظهور تأثيره في الصفة ، أو بوصف أدق في بروتين معين . وفي عام ١٩٨٥ بدا فرع الوراثة الجزيئية في شرح بعض ظواهر النمو لدى كائنات متعددة الخلايا (مثل عملية ظهور العقل ونموها في حشرة الدوسوفيلا) . في حين تؤدي الاكتشافات الحديثة لعلم الوراثة الجزيئية عند ربطها بنظرية تطور الأنواع إلى اعتزاز قواعد نظرية التطور كما وصفها دارون .

مارسيل بلانك
باريس

التعريف بالكتاب

Alexandre Gluculescu

الكسندر جيوليولسكو :

ولد في عام ١٩٢٠ ، دراسات في الفلسفة والرياضيات واللغويات والقانون ، استاذ الرياضيات في بوخارست والمعاون العلمي في الأكاديمية الرومانية ومعهد الانباء في بوخارست - أمضى فترات البحث في باريس ويون - وله كتب عن فكر ليبينتز وفي الفلسفة وتاريخ الرياضيات وعلم الضغط -

دافيد بيرتون :

ولد في عام ١٩٢٥ ، دكتور في علم الاجتماع والمسئول عن المناهج الدراسية في ميدان علم اجتماع الجسم - وله مؤلفات ومقالات في ميدان العلوم الاجتماعية -

بولان ج - هوفتولد جي :

ولد في عام ١٩٤٢ وُلقي تعليمه في كلية الآداب ، بياسانسون وجامعة لوفانيوم في كانفاسا وجامعة زالير الوطنية في لوبومباشي ، يعمل في الوقت الحاضر أستاذا ورئيسا لقسم الفلسفة في الجامعة الوطنية في بنين ، له مؤلفات فلسفية -

كنيت ج - بتلر :

ولد في أوتاوا وقد خصص رسالة الدكتوراه للبناء المنطقي لنظرية بيير تيلهارد دي كادران المتعلقة بذلك النوع من المعالجة التربوية والطبية

الهادفة إلى التظلم على الطلل العقلية والعصبية عند الأطفال - وهو يقوم بتدريس الفلسفة في جامعة البرنس إدوارد أيلاند.

اندريه لانجانتى :

دراسات في علم الوراثة والرياضيات التطبيقية وبيولوجيا الشعوب الانسانية - نائب مدير متحف الإنسان وأستاذ البيولوجى في جامعة جنيف ، له مؤلفات عديدة .

Michel Tbon-Comibat

ميشيل تيبون - كورنيلوت :

باحث في مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية (E. H. E. S. S.) ودكتور في العلوم الاقتصادية ، ألف دراسات بالفرنسية والألمانية عن الاصل البيولوجى للبراعة الفنية والحركة السلامية الألمانية وهجرة المغرب .. الخ

مارسيل بلان :

عالم بيولوجى وكاتب علمى ، قام بتحرير

Etat des sciences et des La Decouverte techniques 1983

يقوم في الوقت الحاضر بوضع كتاب عن المشكلات الاخلاقية والاجتماعية الناجمة عن تطور علم الوراثة .

رقم الايداع ٦٢٩٥ / ١٩٨٧

طبع بالمطابع رقم (٢) لمؤسسة دار التعاون للطبع والنشر

ديوجين

فبراير / ابريل ١٩٨٧
العدد السادس والسبعون

المحتويات

- الأدب والدراسات الأدبية : البحث عن تعريف لهما . . . ٣
بقلم : جاهلين دي روميلي
ترجمة : أمين محمود الشريف
- علينا أن نؤلف كلمات جديدة في لغات قديمة . . . ١٩
بقلم : ثورشتاين جيلفاسون
ترجمة : أحمد رضا محمد رضا
- الفضاء والرغبة ٣٧
بقلم : جان ماريكو
ترجمة : موسى بدوي
- الأبعاد التاريخية للعلم وفلسفته ٦٤
بقلم : ايفاندرو اجازي
ترجمة : محمد جلال عباس
- نمو فكرة التطور ٨٢
بقلم : جاك رروفييه
ترجمة : أحمد رضا محمد رضا
- الصدق والشك : حول حدود التنفيذ الفلسفي للشك . . . ٩٧
بقلم : بيير أوبنك
ترجمة : أمين محمود الشريف
- الصدق في الفن ١٠٦
بقلم : ايفانجيلوس أوتسوبولس
ترجمة : حسن حسين شكرى
- هل هناك أسطورة حول الأسطورة ١١٤
بقلم : تشيامالنجانتومبا
ترجمة : الدكتور حمدي الزيات
- التعريف بالكتاب ١٣٤

أن المقالات المنشورة في مجلة ديوجين والتي تعبر عن أكثر الأفكار تنوعاً
واختلافاً لا يعتبر الناشر ولا هيئة التحرير مسئولين عنها بأي حال من الأحوال .

الأدب والدراسات الأدبية

البحث عن تعريف لهما

جاكولين دى روميل

اننى باحثة أدبية بحكم وظيفتى ، لا باحثة علمية ، وبعبارة أخرى متخصصة فى الأدب اليونانى القديم . بيد أنه يبدو لى يوما بعد يوم ، فى عصر كمصرنا هذا الذى يدور فيه النقاش حول وضع العلوم الأكاديمية المختلفة ، واختلاف مناهجها ومتطلباتها ، واختلاف الوسائل التى تتبع لكى تعمل هذه العلوم معا ، أن هناك لبسا شديدا يكتنف بعض التعريفات الأساسية : تعريف اندراست الأدبية بوجه عام ، بل تعريف الأدب نفسه . ولذلك يجب التوصل الى قدر من التفاهم حول هذه التعريفات اذا أريد اثراء البحث فى هذا المجال ، واذا أريد أن تحتفظ الثقافة ، بأوسع معانيها ، بقدرتها على الحياة والنماء .

وغنى عن البيان أن فكرة « الأدب » نفسها ليست واضحة كما تتصور ، وأنها تزداد غموضا يوما بعد يوم .

ويمكن القول بوجه عام أن الشرط الضرورى لوجود الأدب هو أن يكون مكتوبا . بيد أن هذا الشرط الضرورى الذى يعتبر نقطة البداية الرئيسية . قابل للمناقشة ، إذ يرى كثير من الباحثين أن أصل ثقافتنا وغيرها من الثقافات الحية الأخرى هو الشعر الشفهى الذى تتناقله الأفواه . ولنا أن نسأل : أيمكن التمييز على الإطلاق بين الملحة الشفهية ، والملحة التى كتبت بعد ذلك بقرون ؟ على أن هذه مسألة صغيرة يختلف فيها رأى ، ولكن المسألة الدقيقة ، بل الخطيرة ، هى التفرقة بين المادة المكتوبة التى تعد « أدبا » والمادة المكتوبة التى لا تعد كذلك .

ولو أنك أمعنت النظر فيما يجرى عليه العرف فى الوقت الحاضر لرأيت مجموعتين من المواد المكتوبة تختلفان عن الأدب ، كما تختلف كل مجموعة منهما عن الأخرى اختلافا تاما .

الترجم : امين محمود الشريف

المجموعة الأولى هي الكتابات المتخصصة . وفي هذه المجموعة يصعب دائما رسم خط فاصل بينها . ولا يجادل أحد في أن بحثا في علم الجبر ، أو مقالا في علم الطب ، لا يعد أدبا . ولكن اذا كان من السهل علينا أن نقول ان العلوم الدقيقة (كالرياضيات والطب والجبر الخ) لا تعد لونا من الأدب فانه يصعب علينا أن نقول ذلك بصدد الكتابات المتخصصة في العلوم الانسانية : فكتاب التاريخ مثلا ليس أدبا ، ولكن ما كتبه المؤرخ الروماني تاسيتوس ، وما كتبه دتز ، وما كتبه ميشيليه ، يعد من جملة الأدب . وأيضا فان المقال التكنولوجي والفلسفي العميق ليس أدبا ، ولكن ما كتبه أفلاطون ومونتني ، وروسو ، يعد أدبا بكل تأكيد . وطبيعي أن ذلك يمكن أن يختلف باختلاف الأعمال المؤلفة . مثال ذلك أن سارتر كتب أعمالا فلسفية ، وكذلك كتب أعمالا أدبية ، ولكننا لا نستطيع أن نقسم مؤلفات مونتني مثل هذا التقسيم . ويبدو لي أن التحديد هنا يكتنفه كثير من الغموض . ذلك أنه لكي يكون العمل المكتوب أدبا يجب أن يكون واضحا وقريب المتناول ، ولكن لمن ؟ كما يجب أن يقدم ضربا من المتعة ، ولكن من أي لون ؟ وأخيرا فان الأدب حين يحاول أن ينفصل شيئا فشيئا عن الكتابات المتخصصة ينجح الى الاقتصار على الأعمال الخيالية (الرواية أو الشعر) ، والالتزام بالصفات الشكلية المحضة القادرة على توفير ذلك الوضوح وتلك المتعة .

أما المجموعة الثانية من الكتابات فهي تختلف عن الأولى اختلافا تاما ، ولكنها تعد أيضا من جملة الأدب ، وهي تهدف الى تبادل الأفكار والمعلومات ، ويتم اعدادها على وجه السرعة . ومن أمثلة ذلك المعلومات التي تقدمها وسائل الاعلام . بيد أن الحدود الفاصلة بين ألوان هذه الكتابات ليست دقيقة . وآية ذلك أن المقالة الصحفية القصيرة لا تعد لونا من الأدب ، ولكن المقالة الرئيسية التي يكتبها صحفي شهير تشتمل أحيانا على نقد أدبي أو سياسي ، وحينئذ تعد لونا من الأدب . وهنا أيضا نجد أن الصفات الشكلية ضرورية ، وقوامها قوة الأسلوب ومتانة السبك .

ولم تكن الحدود الفاصلة بين ألوان هذه المجموعة دقيقة في يوم من الأيام ، ولكنها آخذة في الابتعاد عن الدقة يوما بعد يوم نتيجة التقسيم العلمي والتكنولوجي من جهة ، ونتيجة اتساع دائرة القراء والمستمعين وتطور وسائل الاعلام من جهة أخرى . فإين اذن يمكن رسم الحدود بينها ؟ وماذا يحدث للأدب الذي يعاني وضعا قلقا بين هذين العاملين ؟

وتظهر القواميس والمعاجم هذا الوضع القلق ، كما تظهر تقلص معنى الأدب بالتدريج .

ذلك أن كثيرا من القواميس تفضل أن لا ترسم خطا فاصلا يفرق بين الأدب وغيره ، بل انها تتحاشى أن تذكر تعريفا دقيقا للأدب . وبذلك يجد الباحث نفسه فى متاهة أشبه بالحلقة المفرغة التى لا يدرى أين طرفاها . فالقاموس يحيل الباحث عن معنى كلمة Literature (الأدب) على كلمة Literary (أدبى) أى يحيله على الصفة بدلا من الموصوف ، أو يحيله على كلمة يشوبها القموض مثل كلمة Belles -- lettres ومعناها الحرفى « الفنون الرفيعة أو الجميلة » . وإذا بحث القارى عن معنى هذه الكلمة أجاله القاموس على كلمة Literature وهو الأمر الذى يزيد من حيرة القارى ولا ينير أمامه السبيل . وهذا - مثلا - هو ما يفعله قاموس « لاروس الصغير » الفرنسى ، وقاموس « اكسفورد » فى اللغة الانجليزية الحديثة الصادر فى ١٩٠٨ .

وثمة قواميس أصعب من ذلك تحاول تعريف الأدب . وفى قواميس اللغة الانجليزية والفرنسية على السواء يبدأ تعريف الأدب بأنه : ثقافة الأدباء والعلماء . وهذا هو المعنى الذى ذكره قاموس « فورتير » فى القرن السابع عشر ، ثم كررت « الانسكلوبيديا » (دائرة المعارف الفرنسية) هذا المعنى فى نهاية القرن الثامن عشر ، ولم تشر الى أى معنى آخر . وهذا أيضا هو التعريف الوحيد الذى نصت عليه القواميس الانجليزية فى بداية القرن التاسع عشر . ولكن قاموس اكسفورد (١٩٠٨) ذكر أن هذا المعنى قد « أصبح نادر الاستعمال ، وفى طريقه الى الزوال » . وعلى النقيض من ذلك أخذ المعنى الحديث الذى أصبح مقروا يكتسب صفة رسمية يوما بعد يوم ، ويقول قاموس اكسفورد للجيب ان هذا المعنى لم يحل محل كل التعاريف الأخرى ، ولكنه يبدو جوهريا ، وخالصة هذا المعنى أن الأدب يطلق على « الكتب أو المقالات الانشائية التى تمتاز بحسن الصياغة وجودة الأسلوب » . وذكر قاموس « لتريه » الفرنسى (١٩٧٠) أن كلمة (Belles -- lettres) ، التى ذكرت الانسكلوبيديا أنها تتألف من قواعد اللغة ، والشعر ، والبلاغة ، والتاريخ ، والنقد ، وكل فروع الأدب ، أصبحت تتألف اليوم من قواعد اللغة ، والشعر ، والبلاغة ، فقط . وأورد قاموس لاروس الموسوعى الكبير فى ١٩٨٤ هذا التعريف المحدود للأدب وهو « أنه هو كل الأعمال المكتوبة التى يمكن أن توصف بأنها ذات طابع جمالى » .

وأنا لا أدري هل هذه التطورات نفسها حدثت فى كل الأقطار الأخرى ، ولكن الأمثلة التى أوردتها من القواميس والمعاجم الانجليزية والفرنسية جديرة بالتأمل من جانب أصحاب اللغات التى لم تتأثر بهذا الطور .

ولا حاجة بنا الى القول بأن هذه التعريفات كلها تمس الناحية الشكلية فقط . ولعل هذا هو الذى يحدو بالناس الى التهكم على الأدب والأدباء ، فالفرنسيون حينما يسمعون رجلا يهذى بكلام منمق مقبول يقولون له : « ويحك ، ما هذا إلا أدب » ! وإذا وصف كاتب بأنه أديب أو مولع بالكتابة بحيث يستهلك أطنانا من الورق بادر الى التنصل من هذه التهمة (وأنا أنقل هذه الأوصاف من اعلان على غلاف كتاب لميشيل ليبريس) . بل ان شاعرا مثل فيرلين يدافع عن الموسيقى والعمل العفوى (التلقائى) فى الشعر ، ثم يقول فى ختام كتابه « فن الشعر » ما نصه : « وكل ما عدا ذلك فهو أدب » !

ولكن هذا ينطوى على سوء فهم خطير ، لأن الأدب كان دائما أكثر بكثير من كونه عملا ذا طابع جمالى .

وعلى كل حال فان تجربة الأغارقة ماثلة أمامنا لتذكرنا بأنهم كانوا يجمعون بين عمق التفكير وجمال التعبير ، أى أنه لم يكن هناك انفصام بين الفكر والأدب . وكانت رغبتهم فى زخرف القول لا تقل عن رغبتهم فى صدق القول والبحث عن الحقيقة . مثال ذلك أن هومر الذى نظم قصائده واقعية وبسيطة تتوالى أحداثها واحدا تلو الآخر حسبما يمليه عليه الخيال ظل يعتبر قرونا طويلا مفكرا عظيما يتعلم الناس من أشعاره محاسن الأخلاق ، وعلم النفس ، وفن الحرب ، وحب الفضيلة . يضاف الى ذلك أن الفلاسفة الذين انصرف همهم الأكبر الى معرفة الحقائق الميتافيزيقية (ما وراء الكون) كانوا ينظمون القريض ، كما فعل بارمنيديس ، وامبدوكليس . ومنهم الفيلسوف الشهير أفلاطون الذى ألف بالنثر . وكتب المحاورات التى تفيض بالحياة وتتسم بطابع الشعر . وعلى الرغم من أنه لم يخلق ذلك الشعور بالعظمة والجلال الذى يتجلى فى أعمال سابقيه اللذين أشرت اليهما . فانه كان ، على الأقل ، يعمل على اقناع قرائه ، وحمل غير المتعلمين بالتدريج على التفكير ، ومعرفة الحقيقة . وكان الى ذلك يهتم بالعدالة ، والمدنية ، والشجاعة ، والروح : وكلها قضايا شغلت بال قومه فى زمانه . وبالمثل بدأ التاريخ يتميز عن الملاحم الشعرية . فاصبح يكتب بالنثر ، هادفا الى معرفة الحقيقة . ولكن المؤرخين استخدموا الأحاديث كما فعل هومر تماما ، وكتبوا التاريخ لكى يقرأ بصوت عال ، دون حواش ولا ملاحق ولا وثائق ، ودار نوع من الحوار بين المؤلفين الذين كتبوا أنواعا مختلفة من الأدب ، وذلك فى بلاد الاغريق ابان القرن الخامس عشر ، التى نشأ منها الأدب الغربى بكل حذافيره . وجرى البحث أيضا فى القضايا المتصلة بالديمقراطية ، والشجاعة ، والتعليم . واستمر هذا فى مآسى يوربيد وملامى أرسطوفان

(وكلها أعمال خيالية ، وبالتالي أدبية) ، كما استمر في تاريخ تيوكليد ،
ومحاورات أفلاطون . وكان كل ما كتب في بلاد اغريق حتى القرن الرابع
ق.م . يدخل بلا شك في عداد الأدب .

ثم بدأ الانقسام بين الأدب وغيره ، ونشأ التخصص ، ولم يعد
الأدب من المباحث العادية المشتركة ، بل أصبح فنا قائما بذاته ، وتبوأ
مكانا فريدا دون منازع .

وهل ينكر أحد حتى في أيامنا هذه بعد هذا الانقسام وبعد هذه
الأزمات والنكسات أن هناك أدبا « ملتزما » (يلتزم بقيم ومعايير معينة) ،
أو بعبارة أبسط من ذلك : هل ينكر أحد أن كل أديب يحاول أن يوصل
للقارئ أفكاره وانطباعاته ، وآراءه في الحياة الانسانية والمجتمع ، وفي
قضاء الوقت ، وفي الحب ؟

وغنى عن البيان فإن الصفات الشكلية (التي تمس الشكل لا المضمون ،
كجمال الأسلوب ، وتخير الألفاظ ، وحسن الديباجة ، وجودة الصياغة ،
واستعمال المحسنات البديعية .. الخ) التي تميز الأدب عن المجموعتين
من الكتابات اللتين سبق ذكرهما ، هي التي يكسبه القدرة على التأثير
في القارئ ، وتضفي عليه البعد الانساني ، وهذا هو الفرق بين الأدب
وغيره . ويجب التسليم بوجود معيارين مختلفين : فالى جانب الفلسفة
البحثية توجد الفلسفة الأدبية التي يمتاز بها الأديب . ومن هنا كانت كلمة
الأدب مرادفة لرؤية الأديب للعالم ، ونظرته اليه . وكذلك يوجد الى جانب
التاريخ المتخصص في تلك الروايات الأدبية التي تدور أحداثها في حقبة
معينة من الزمن التاريخي ، والتي تصف عوامل تاريخية معينة ، وضفوطا
معينة ، وآمالا معينة . ولذلك كانت كل رواية أدبية تتضمن نظرة تاريخية
معينة وتساعد على فهم التاريخ . أكثر من ذلك أن المشكلة التي تواجهنا
أحيانا في التمييز بين المقال البالي ، والمقال الأدبي الذي يعالج نفس
الموضوع ، تتوقف على مقصد هذا المقال وغايته ، وأصالة التحليل والبحث
فيه . وهذا هو المعيار الذي نستطيع به تمييز الأدب من غيره سواء أكان
ملتزما أم غير ملتزم ، وسواء أكان يعالج قضايا عقلية أم غيرها . والوظيفة
الوحيدة للصفات الشكلية هي أنها تضفي بل تفرض على الأدب معناه
ووجوده .

وهذا هو السبب في أن الاختصار على الشكل (لا المضمون والمحتوى)
يبدو في نظري أمرا خطيرا .

وأما خطيرا لمن ؟ لا أظن أنه خطير بالنسبة للأدب نفسه . فكلنا

نعلم أن كبار الأدباء المحدثين يكتبون كما كتب الأغارقة الذين أشرت اليهم
آنفا . وهم يكتبون لعدد كبير من القراء بلا شك ، ولكنهم يمررون دائما في
عزم واصرار عن فلسفة معينة أو تجربة معينة أو فكرة معينة . ان كلوديل
وموريك لم يكتبتا قط مقالا فلسفيا ، ولكنهما بلا شك عبرتا عن فلسفة
خاصة . ولا يزال الأدباء المعاصرون يفعلون ذلك . يضاف الى ذلك ان
كل اديب لديه القدرة على خلق انواع أدبية جديدة لكي يكسب ارضا
جديدة ويطيحها بطابعه . وميزة المقال أنه يسد الفجوة بين الأدب والفلسفة .
وبعض الروايات التاريخية تفعل هذا اذ تلغى المسافة التي تفصل في
الظاهر بين التاريخ والأدب . ويجدر بنا أن ننوه بأن المؤرخين الراسخين
في العلم أخفوا حديثا يكتبون أعمالا تهم عددا كبيرا من المثقفين . حتى
ان بعض أطباء الأمراض العصبية وعلماء الفلك يجمعون بين الأدب والعلم .
ناهيك عن الأطباء الذين يحتلون مكانا مرموقا في هذا المجال .

ولكن الأمر الذي يبدو أكثر خطورة كما يبدو أكثر حداثة هو اننا
نلاحظ في مجال تنظيم الدراسات أن المتخصصين في الأدب سمحوا
لأنفسهم شيئا فشيئا بوضع تعريف ضيق للأدب يهتم بالشكل لا بالمحتوى
ويهتم بالمظهر لا بالجوهر . وقد أرادهم غيرهم على ذلك ، وانساق رجال
الأدب وراءهم . وفي وسعك أن تشاهد هذه الظاهرة في كتب تاريخ
الأدب . ولو أنك أمعنت النظر في الكتب المدرسية لوجدت أنها لا تهتم
غالبا بالأدب بقدر ما تهتم بالفكر . وعلى نقض ذلك تجد أن أرق
الدراسات الأدبية ، حتى ما كان منها خاصا بالأدب القديم الذي لا يلقي
منافسة من جانب وسائل الاعلام ، أخذت تؤرخ للأدب لا للفكر . حتى
عندما ما تكون هذه الدراسات ممتازة في حد ذاتها ومكتوبة بأقلام كتاب
من أهم العلم والثقافة ، وان كان تاريخ الأدب الاغريقي ، بقلم أ . لسكي
يفسح مجالا كبيرا لتاريخ الفكر . ويلاحظ أن تاريخ كمبروج الحديث في
الأدب اليوناني ، المنشور هذا العام يهتم أكثر بالأسلوب وطرق التعبير .
وفي وسعك أن تجد في هذه المؤلفات التي تغلب عليها هذه الفكرة الجديدة
مبحثا عن « أفلاطون - الكاتب الأديب » ، ومبحثا عن « فن الحوار عند
أفلاطون » ، دون اشارة الى نظرية أفلاطون في « المثل » ، ولا الى رأيه
في العلاقة المزدوجة بين الروح والجسم ، ولا الى تعريفه للرجل العادل
في المدينة . واذا أراد القارئ أن يعرف « المحتويات » وجب عليه الرجوع
الى المؤلفات الأصلية والتفسير المتخصصة . والخلاصة ان القضايا
الانسانية التي تحدد المؤلف الى الكتابة ، والتي تشغل باله ، والتي تبدو
جوهرية في نظره ، كلها تتراجع الى مجالات أخرى . وجدير بالذكر أن
التفسيرات والشروح المكتوبة بأقلام أدبائنا الشبان تسير على هذا النهج

وكان التخصص فى الأدب أصبح معناه التخصص فى الشكل لا فى المحتوى .

ومن ذلك يتضح أن ما بدا فى الأصل مجرد تغيير بسيط فى معنى الكلمة قد يثير أزمة خطيرة فى تنظيم الدراسات ويؤثر على أوضاع البحوث الأدبية بوجه عام .

★★★

والحق أن الدراسات الأدبية فى تدهور مستمر . وربما يرجع هذا - بقدر ما - الى خطأ فى فهم طبيعتها يرتبط بالغموض الذى يحيط بمعنى الأدب ، وهو غموض أشد خطورة فى الواقع لامتداد تأثيره الى المعاهد العلمية .

ويوضح لنا ما جرى عليه العمل فى الجامعات الغموض المشار اليه ، كما يوضح لنا تدهور الدراسات الأدبية .

وخير مثال لذلك ما حدث فى فرنسا . فمنذ زمن ليس ببعيد كانت هناك تفرقة بين كليات العلوم والطب والحقوق والآداب . وكانت الكلية الأخيرة - أى كلية الآداب - تتضمن دراسات فى التاريخ ، والفلسفة واللغات ، وكلها تدرج تحت اسم « الآداب » تمييزا لها عن العلوم (البحتة والتطبيقية) . وكان هذا يتمشى مع ما جرى عليه العمل فى كل الجامعات بوجه عام ، فعلى الرغم من أن الاسم كان يختلف أحيانا من قطر الى قطر . كان الغالب أن كل هذه الدراسات (الأدبية) تدرج تحت عنوان واحد يدل على أصلها . وفى ألمانيا يطلق على كليات الآداب اسم « كليات الفلسفة » ، وفى إنجلترا يسمى الشخص الذى درس هذه المجالات « أسناذا فى الآداب » . والغالب فى بلاد أخرى أن تسمى كلية الآداب « بكلية الانسانيات » أو « العلوم الانسانية » . وواضح أن اختلاف الأسماء يدل على غموض هذا المفهوم . ولكن استعمال كلمة واحدة يؤكد الصلة الوثيقة بين هذه الدراسات فى الأصل ، تلك الصلة التى تميزها عن العلوم (البحتة والتطبيقية) .

ولم يمض وقت طويل حتى أصبحت هذه الكليات تسمى فى فرنسا على الأقل كليات (أو جامعات) الآداب « والانسانيات » التى سميت اختصارا « كليات الانسانيات » (بل سميت فى بعض الحالات باسم « كليات العلوم الانسانية ») . وهذا دليل على اتباعها طرقا جديدة شبيهة بالطرق المتبعة فى العلوم (البحتة والتطبيقية) . يضاف الى ذلك

أن الغموض الأصلي يثبت أنه لم تبدل جهود منذ ذلك الوقت فصاعدا لجعل كلمة الآداب وصفا جامعا للدراسات التي سبق أن اندرجت تحت هذا الاسم . وبصرف النظر عن هذا التفسير الذي طرا على مجرى الأحداث ، وما ترتب عليه من اخراج بعض الدراسات عن دائرة الآداب ، نستطيع أن نتصور - في عصر يمتاز بتعدد فروع المعرفة - كيف أن المفردات اللغوية تبين لنا أن هذه المجموعات من الدراسات التي تتزاوج معا بطريقة تعسفية تصيب وحدة المفاهيم بنكسة خطيرة .

وغنى عن البيان أن أكبر ضحية لهذا التغيير هو دراسة « الآداب » بمعناها الضيق أى دراسة « الأدب » .

ذلك أنه اذا وجدت في فرنسا كليات للآداب تضم كل فروع المعرفة التي ذكرتها . فقد وجد أيضا استعمال متخصص لهذه الكلمة ، اذ اطلقت على تاريخ الأدب وبخاصة تاريخ الأدب الفرنسى ، بل ان فروع المعرفة هذه أطلق عليها في بعض الأحيان عبارة « الآداب المحضة » ، وهى عبارة كان ينبغى أن تولى من شأن الأدب ، ولكنها أدت الى تضيق مدلوله ، أى أنها لم تؤد الى إثراء الأدب بحيث يصبح كالخمر الممتعة الخالصة الى لا تشوبها شائبة . بل أصبح مادة هزيلة منعزلة لا تشارك في التطورات التي تدور حولها .

فالذى حدث هو أن دراسة الأدب في نطاق الدراسات الأدبية بأوسع معانيها ظلت تفقد أرضا ، ولا يقتصر هذا على مسألة التعريف . ولو أنك أمعنت النظر في الموضوعات التي حذفت من الأدب أو أضيفت اليه فى إحدى الجامعات خلال السنوات العشر الماضية ، مهما يكن الحزب السياسى الذى تولى الحكم ، لأخذتكَ الدهشة . وتأخذكَ الدهشة أيضا اذا علمت أن اللغة اللاتينية الى كانت مادة إجبارية فى امتحان القبول بمدرسة المعلمين العليا الأدبية (بمعناها الواسع) أصبحت مادة اختيارية ، بحيث يستطيع الطالب أن يستعيز عنها بمادة أخرى كالاقتصاد مثلا . والواقع أن كل نظام سياسى وكل مجلس من الأساتذة رفض فكرة الآداب المحضة وتنكر لها وحذفها . ومع أنى استشهد بهذه الأمثلة المستمدة من المواقف القريبة منى فأنى أعلم تمام العلم أن ذلك يصدق على كثير من البلدان ، سواء كانت أوروبية أو غير أوروبية .

وثمة أسباب كثيرة لتفسير تلك الظاهرة ، ولكنها تعود جميعا فى النهاية الى الفهم الخاطيء الذى نحاول هنا بيانه ، والذي يتصل بالمعنى المراد من كلمة الآداب المحضة .

وهذا هو السبب فى أننى لا أتحدث هنا عما تتمتع به العلوم (البحتة والتطبيقية) من مكانة ونفوذ . ذلك أنه لا جدال فى تقدمها الواضح ، ولا سبيل الى انكاره . ولكن ليس هذا بأى حال سببا لاختفاء الآداب ، لأن لها دورا خاصاً فى التطور العقلى والفكرى . ومن الأفكار الخاطئة أن الآداب تهتم بالشكل لا بالفكر ، وبالتالي فلا مستقبل لها . ومن الأفكار الخاطئة أيضا أن فرص العمل محدودة أمام المتخصصين فى الدراسات الأدبية . ويدهى أننا اذا أردنا بالدراسات الادبية الدراسات الشكلية المحضة فانها بالطبع لا تهم الا فئة قليلة من المتخصصين . ولكن اذا سلمنا - على العكس - بأنها تعنى شيئا آخر ، أى أنها تهدف الى تعريف القارى ، بتاريخ الفكر ، وأن دراسة ما سبقت كتابته فى الماضى من شأنه المساعدة على تحليل ودراسة التعاليم ، والحجج ، والمناقشات ، والخرافات ، وبذلك يتدرب الدارس على التفكير الواضح ، فحينئذ تفتح أمام المتخصصين فى الدراسات الأدبية فرص العمل المتاحة فى الادارة الحكومية ، والصحافة ، والسياسة ، وضروب الثقافة المختلفة ، والفن ، والمسرح . فضلا عن ادارة الشركات . وبالتطبيق الصحيح والنتائج الطيبة سوف يجد الشبان الذين تلقوا تعليما أدبيا هذه المهن مفتوحة أمامهم ، بل ان الدارسين الذين تدربوا تدريبا متينا فى هذا المجال وحصلوا على نتائج طيبة . يمكنهم أن يتفوقوا على غيرهم ، مما يعود عليهم بالنفع وعلى المجتمع كله . والسبب فى أن فرص العمل غير متاحة فى الوقت الحاضر أمام المتخصصين فى الدراسات الأدبية يرجع بكل بساطة الى أن هذه الدراسات نستند الى أساس خاطئ فى التعليم الأدبى نفسه . وفى كل يوم نرى فى المجالات التى سبق ذكرها مبلغ الضرر الناشئ عن الأساس الخاطئ الذى يقوم عليه التعليم الأدبى ، وما يؤدى اليه من قصور المعرفة .

ومع ذلك يجب التسليم بأن أهل الأدب أنفسهم قد أسهموا الى حد كبير فى تشجيع هذا الفهم الخاطئ حيث عمدوا الى فرع خطير جدا من الغموض الفلسفى .

وقد نشأ هذا الغموض - الى حد ما - عن التقدم الذى أحرزته الانسانيات لا العلوم (البحتة والتطبيقية) فقط مما غير من اتجاه العلوم الأدبية المحضة حيث تذرع الدارسون بمختلف أنواع الطرق المرتكزة على آراء جديدة فى تفسير النصوص الأدبية ، واكتشاف معان جديدة غابت عن المؤلف نفسه . مثال ذلك أن طريقة التحليل النفسى ساعدت - بالإضافة الى الطرق القديمة - على ظهور أبحاث جديدة تهدف الى امطة اللثام عن أسرار العقل الباطن للمؤلف . وكانت هذه طريقة جديدة تستهوى الأفتنة ، ولكنها أدت فى التحليل الأخير الى اعتبار الأدب بمثابة عقدة

كبيرة يمكن معرفة أسرارها في النهاية . وكذلك علمتنا الأنثروبولوجيا أن نستقرئ في هذه النصوص بعض مظاهر البنية العقلية في مجتمع يختلف عن مجتمعنا . وبهذا أصبحت هذه النصوص بمثابة وثائق تفتح أمامنا بطريقة لا إرادية بابا جديدا لمعرفة تطور المجتمعات . وبالمثل فتحت البنيوية والسيمولوجيا والسيميوطيقا (علم الرموز والعلاقات نسبة لكلمة « سيمياء » ومعناها العلامة) بابا جديدا لمعرفة رموز أو علامات في هذه النصوص لا يعرفها المؤلف نفسه ، ولكنها تكشف عن وجود نظام سرى يتحكم في طريقة كتابته وعلاقته بالمجتمع ، دون أن يدري هو شيئا عن هذا النظام . وهكذا يصبح الأدب بمثابة شفرة سرية لا يعرف المؤلف مفتاحها ، وإن كانت هي التي تحدد طريقته في الكتابة ، وتكشف عن خصائصه الأدبية .

وربما أكون مبالغا في هذا القول ، وربما أصرف القول عن مواضعه ، ولكن تبقى هذه الحقيقة . وهي أن كل هذه الطرق المستخدمة في تفسير النصوص الأدبية تشترك من حيث المبدأ في أطراح النيات والمقاصد المعلنة واستخدامها كمشاهدة أو وثيقة في البحث عن نظام آخر ، وبعبارة أخرى أنها تسخر من وضوح معاني الكاتب وتهمل فلسفته ، بل تهمل فلسفة عصره .

وواضح أن هذه الطريقة تنطوي على خطر كبير ، لأنها على طرافتها لا يمكن بأي حال أن تفنى عن الدراسة المباشرة للنص وبذل الجهد المطلوب لفهم محتواه ومضمونه . صحيح أن النص قد يكشف عن بعض مواطن الضعف التي ترجع إلى اللغة أو إلى بعض العقيد النفسية والضغوط الاجتماعية ، ولكن من الصحيح أيضا أن النص يعبر عن فكرة . ولكن اللغة الواحدة والعقد النفسية الواحدة والضغوط الاجتماعية الواحدة لا تستطيع أن تمنع من اختلاف الفكرة من مؤلف إلى آخر ، كما لا تستطيع أن تمنع المؤلف من ابتكارها وإدراكها بذكائه الخاص . ومن الواضح أن ذلك عرف في الماضي وظل معروفا دائما ، وربما لا ينكره أحد . ولكن الواقع أن جدة هذه البحوث التي ذكرتها من شأنها أن تحمل الناس على نسيان كل ذلك .

ولكن هذا أمر خطير بل ضار بالدراسات الأدبية . ففي المقام الأول نجد أن هذه الطرق الجديدة تحمل على الشك في المبدأ الذي تقوم عليه . ولأن النص ليس سوى وثيقة لا تعرف هي نفسها مضمونها . لم يعد الباحثون يدرسون محتواه الأصلي ، وبالتالي يفقد النص درجة معينة من قيمته ومكانته ، وتؤدي الضغوط السرية الحقيقية إلى اعتبار المؤلف

بمثابة مريض واعتبار عمله بمثابة فعل منعكس لمرضه . وعلاوة على ذلك فإن كثرة التفسيرات المختلفة تقلل من ثقة الجمهور في دراسة هـنـمـه النصوص بعد أن ألف اليقين الموضوعي الذي توفره العلوم البحتة والتطبيقية . وهذا من شأنه أن يؤدي إلى الإقلال من الدراسات الأدبية ، سواء بمعناها الواسع أو الضيق ، كما يؤدي إلى اتجاهها بالجملة إلى غايات ومقاصد غريبة عنها تماما ، وتوليد شعور عام بالخيبة على كافة المستويات .

ونحن نفهم هذا الموقف المحزن الذي انحدرت إليه الدراسات الأدبية ، فهي لا تشترك مما في تقديم المجتمع على الفرد فحسب ، بل لقد بهرتنا بجدها التي أضفت بريقا لامعا عليها في جميع أنحاء العالم . وقد أدى هذا إلى تلك الفكرة الساذجة القائلة بأنه لا فائدة ترجى من الدراسات الأدبية التقليدية . وأدى هذا إلى فهم خاطيء آخر فحواء أن هذه الدراسات لا يمكن تجديدها إلا بالتخلي عن طرقها التقليدية واتساع مناهج جديدة أكثر فائدة . وواضح أن هذه النظرة تنطوي على ظلم لا يعادله إلا انتشارها مع الأسف بين المبتدئين .

★★★

إن دراسة الأدب لا تتناول الناحية الشكلية فقط ، كما أننا لا نستطيع أن نتبين فيها أبسط مظاهر الركود والجمود ، فهي دراسة متغيرة ومتطورة باستمرار .

ولا يكون للدقة في الأدب أقل مما لها في العلوم عامة ، وفي العلوم الإنسانية بصفة خاصة . ذلك أن النص الأدبي لا يمكن فهمه منفصلا عن عصره ، وكذلك أي كلمة لا يمكن فهمها إلا بالمعنى أو ظل المعنى المعروف في عصر مؤلفها بالمقارنة مع المؤلفين الآخرين ، أو بالإضافة إلى بعض المؤلفين الآخرين . وكذلك النص الأدبي لا يفهم إلا باعتباره جزءا من سلسلة طويلة ورأسية من النصوص - أو أفقية ان شئت - حين يمكننا تحديد مصادره من خلال تاريخ الأنواع والموضوعات والكلمات والصور الأدبية . وهكذا تكشف لنا أعراق العصر وعادات المؤلف عن العوامل التي أضفت على النص الشكل الذي اتخذته . بيد أنه على الرغم من هذه المجالات المختلفة من الدراسات الأدبية استمرت شروط الدقة وإمكاناتها ثابتة لا تتغير في الوقت الذي تغيرت فيه مناهج البحث وطرقه .

وسأخرب مثلين لما ذكرته من أن دراسة الأدب لا تقتصر على الاهتمام ، بالشكل دون المضمون ، وأنها دراسة متغيرة ومتطورة لا يعترها الجمود أو الركود .

المثل الأول مستمد من العلم الذي مارسه أنا ، وهو تاريخ الأدب الاغريقي ، فهذا الأدب يبدو لأول وهلة أنه جامد لا يتطور ولا يتغير ، لأنه ظل يدرس على مدى قرون عديدة . ثم ان طريقتي في معالجة هذا الأدب تبدو لأول وهلة طريقة تقليدية محضة ، لأنني متخصصة في العصر الكلاسيكي (وهو أشهر العصور) ، كما أنني متخصصة في دراسة كبار المؤلفين (وهم أشهر المؤلفين أيضا) . ومع ذلك كله أستطيع أن أقرر أن كل شيء قد تغير في هذا الباب . واني لتعروني الدهشة والذهول كلما رصدت مدى التقدم الذي حدث في هذا المجال منذ أيام شبابي ، اذ كان تاريخ الأدب الاغريقي بقلم الاخوة « كرواسيت » كتابا رائعا في عصره أي في أوائل القرن العشرين ، أما اليوم فقد أصبح عديم الفائدة لا لأن أسلوبه يمتاز بالمدح والقدح الذي شاع في منصف القرن (أي أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين) ، بل لأن كل شيء قد تغير ابتداء من المعلومات والحقائق التاريخية الى أدوات البحث ، الى المجالات التي تشيع غريزة حب الاستطلاع عند القراء .

وفضلا عما تم اكتشافه من المخطوطات والنصوص المجهولة التي دفعت استعمال اللغة اليونانية عدة قرون الى الوراء في أحشاء الماضي السحيق ، فإن عدد النصوص البردية التي اكتشفت في القرن العشرين يدعو الى الدهشة . وقد أسهم كل ذلك في إثراء الدراسات اللغوية وتطورها . وقد استخدم المؤلف في كتابه عن تاريخ الأدب الاغريقي الذي أشرت اليه هذه المصادر الجديدة على نطاق واسع حيث ظهرت أسماء بعض المؤلفين الاغارقة مقرونة بشواهد مقتبسة من آثارهم مما لم يرد ذكره في المؤلفات السابقة (مثال ذلك الشعراء الغنائيون) . وتغيرت تواريخ الأحداث في هذا العصر نفسه نتيجة اكتشاف النصوص البردية والكتابات المنقوشة (مثال ذلك أن تمثيلية لاسخيلوس كانت تعتبر قديمة ، ولكن ثبت أنها حديثة العهد) . يضاف الى ذلك أيضا توافر المعلومات عن المؤلفين ، اذ توجد الآن طبعات وفهارس نقدية خاصة بكل مؤلف ، كما توجد قواميس لاشتقاق الكلمات تقدم تاريخا موجزا للمفردات اللغوية . وتأسيسا على ذلك يمكننا اعداد سلاسل من الكلمات ، ثم اجراء المقارنة الدقيقة بينها . ومن الممكن المفاضلة بين هذه السلاسل التي قد تكون مستمرة أو متقطعة ، محدودة أو عريضة . ومن الممكن ترتيب كل شيء . وهذا هو السبب في وجود عدد كبير من البحوث ، والرسائل ، والمقالات المخصصة لتتبع تاريخ كلمة معينة أو مجموعة من الكلمات ، ومعرفة مدى اعتمادها على الظروف التاريخية من حيث قيمتها وشيوعها ، كما أنها مخصصة لمعرفة كيف أضفى أحد مشاهير الكتاب على هذه الكلمة أو تلك معنى جديدا أو أبرزها

واوضح معالمها أو - من ناحية أخرى - أهمها بناء على فكرة معينة تساعدنا تفصيلها على فهم أقواله ومعرفة أصلاته بشكل أفضل . ومن الإحصاءات والاشتقاقات نستطيع أن ننتقل الى تحليل النص من حيث كلماته ، ومن حيث جدته أيضا . ولا يمكننا أن نفعل ذلك دون أن تتوافر لدينا أدوات البحث المناسبة . وهذا ما نفعله اليوم بشكل أفضل مستفيدين من كل الجهود السابقة . وقد بدأنا نجني ثمرة غرسنا ، وكل من يتتبع بيليوغرافيا المؤرخ الاغريقي « تيوكديد » يشعر بالتحديث الذي يتم عاما بعد عام ، والذي يوحى بوسائل جديدة في البحث ومعالجة الموضوعات . أكثر من ذلك أن اهتمامات الدارسين في العصر الحاضر أثارت تفسيرات جديدة نابعة من الاتجاهات الفكرية الراحنة أو الاتصال الوثيق بالآداب الأخرى . وجددير بالذكر أن علم الأنثروبولوجيا (علم الانسان) ، وغيره من العلوم ، قد أدخل تعديلا كبيرا على الأسئلة المطروحة . ومنذ ظهور هذا العلم لم يستطع أحد أن يتحاشى التأثيرية ، أو تعديل اتجاهه في ضوءه . ولكن دراسة الأدب لا تزال حوارا بين عصرين : عصر ماض وعصر حاضر ، ويتحاشى الدارسون التكرار مقدما .

وهذا يعني أن الدراسات الأدبية لا تكتفي بالتفسير الشكلي (أى الذى يمس الشكل دون المضمون) ولا بدراسة الأسلوب ، بل تتجاوز ذلك الى معالجة التاريخ والفلسفة لأن كلا منهما ينعكس في المصنفات الأدبية . والحق أن دراسة الأدب لا تستطيع أن تتجاهل التاريخ والفلسفة ، كما لا يستطيع هذان أن يتجاهلا كتابات الأدباء ، نظرا لأن هؤلاء يسهمون في تقدم التاريخ والفلسفة وتطورهما .

ويجب على أن أضيف هنا كلمة اعتراضية فحواها أن الباحثين في أحوال المجتمعات والمهتمين بالشؤون الاجتماعية يدهشون حين يروننى أتابع دراسة الفكر من خلال دراسة الأشخاص وأعلام الكتب والأدباء ، بدلا من أن أعالج الأمور الموضوعية (غير الشخصية) الشائنة الاستعمال في الوقت الحاضر . وأحب أن أرد على هذا النقد لأنه يمس وظيفة الأدب والأديب كما يمس صميم المقال الحالى ، فأقول : اننى سعيدة اذ أجد بلاد الاغريق غنية بالكتاب والأدباء ، وفقيرة في الوثائق اليومية (بصرف النظر عن الكتابات المنقوشة التى تشتمل على بعض المعلومات المبثورة خلافا للوثائق التى تتضمن نصوصا واقعية بوجه عام) . وأنا سعيدة أيضا اذ لاحظ أن التقدم الفكرى في بلاد الاغريق استمر في صورة حوار متصل شارك فيه كل كاتب وأديب ، وما كان لهذا الحوار أن يستمر الا بمشاركتهم . وأنا أعتقد أن هذه الملحوظة الأخيرة تنطبق على كل الآداب التى قد تكون ثمرة مجتمع معين ولكنها هى وحدها القادرة

على اعطاء دفعة قوية لهذا المجتمع . اننى او من بذلك ايماننا راسخا .
بيد اننى لا اصر على هذا القول لانه - كما هو واضح - يتعارض بشدة مع
الاتجاهات السائدة الآن ، فضلا عن أنه يقتصر الى الانيات .

ولكننى اصر - وأنا مطمئنة - على القول بأن تاريخ الفكر اذا بنى
على تفصيلات وبيانات لوحظت بعناية ودقة - لا يمت بصلة وثيقة الى فن
الأدب . ذلك أن الدراسات الأدبية حتى بصورتها التقليدية المحضة تتطور
فى الواقع من كشف الى كشف ، وهى اذ تبدا من تفسير الكمات
والنصوص تتطور الى تاريخ ، هو تاريخ الفكر .

وحتى لا أنهم باضفاء شرف كبير على الفكر بأن اجعل الأدب يفوم
بوظيفته فى تيسير المعرفة أو أنهم بالتقيد بالدراسات الأدبية التقليدية
بفسح مجال كبير للتحقق عن الأدباء والكتات وأعمالهم ، أبادر الى ذكر
المثال الثانى لمجال من الدراسات يدل اسمها على أنها شكلية محضة .
وان كانت قد لقيت رواجاً فى المدة الأخيرة ، ألا وهى دراسة ما يسمى
اليوم « فن الالقاء » Rhetoric (كلمة انجليزية تفيد معنى الالقاء
أو الخطابة أو علم المعاني والبيان) ، وهى كلمة عريقة فى القدم تذكرنا
بدراسات قديمة جدا شاعت فى وقت تم فيه تخصيص كراسى علمية فى
الجامعات لفن الالقاء عند الاغريق . وهنا نلاحظ أن فن الالقاء تطور تطورا
كبيرا فى السنوات العشر أو العشرين الأخيرة على المستوى الدولى ، كما
تغير معناه أيضا ، اذ أصبح يتناول المضمون ، بعلة أن كان مقصورا على
الشكل . أكثر من ذلك أن مدلوله اتسع أيضا اذ أصبح يدل على عدد من
الفنون التى تمتاز بالصفات الجمالية مثل الفنون التصويرية ، وفن
العمارة ، والموسيقى ، وكلها مبنية على فلسفة واحدة . وكلنا نقدر هذا
الانفتاح الذى امتاز به هذا الفن كما نقدر هذا التبادل الفكرى الذى يتسم
فى جوهره بالطابع المصرى . ولكن يجب أن لا يغرب عن البال أن
النصوص الأدبية تعبر عن الجمال أيضا ، وهو أمر قلما يعرفه كثير من
الناس . وكان الاغارقة يتعلمون فن الالقاء لا لتجويد الكلام فحسب بل
أيضا لصياغة الحجج القوية حتى ينفذ الكلام الى شغاف القلوب ، ويصل
الاقناع الى الأفئدة والعقول . وتعالج الدراسة الحديثة لفن الالقاء تاريخ
هذا الفن ومعناه فى الأعمال الأدبية .

ومما تقدم يتضح أننا نخطئ تماما حين نعتبر الدراسات الأدبية
مجرد دراسات شكلية ، كما نخطئ حين نشك فى قدرة هذه الدراسات
على التطور والتجديد . ان المثليين اللذين سبق ذكرهما يكفيان لاثبات
هذا القول . ذلك أن الدراسات الأدبية لا تقتصر على البحث فى معانى
النصوص ودلالاتها - وهى الوظيفة المباشرة لهذه الدراسات - بل تتعدى

ذلك الى مسائل جوهرية أهم من ذلك بكثير ، ومن هذه المسائل : لماذا يكتب الناس ؟ كيف ينمو الفكر ويتطور ؟ ما هو هامش الحرية الذى يتمتع به الكاتب المبدع بالنسبة لبيئته ، وبالنسبة لماضيه ، وبالنسبة لعواطفه ؟ وصفاة القول أنك تجد خلف كل كلمة يتضح لك معناها هذا السؤال على اللوام : ما هو الانسان ؟ وهذا السؤال يثور هنا فى سياق أكثر أعماله ابتكارا وامتيازاً . هناك مجتمعات من النحل ، ومجتمعات من القروء . وهناك وسائل مختلفة للتخاطب والاتصال بين هذه المجتمعات ، ولكن الأدب هو « الوسيلة » التى اختص بها الانسان .

فى وسعنا أن نتصور بكل وضوح خطورة الاتجاه الخالى السائد فى مجال التعليم العالى . ان هذا الاتجاه خطير لأنه يجنح الى اهمال الدراسات الأدبية التى هى المصدر الرئيسى للتفكير فى الانسان ، والتأمل فى أحواله . والحق أن الأمر يتطلب ثورة عنيفة على هذا الاتجاه . ولن نتحقق هذه الثورة الا بتخصيص كراسى أكاديمية فى الجامعات للدراسات الأدبية . ورصد الاعتمادات المالية الكافية لهذا الغرض . ولا يقل عن هذا خطورة الاتجاه المائل فى مجال تعليم النشء حيث يقل اطلاع الشباب بصورة مباشرة على النصوص الأدبية يوما بعد يوم . ولكن اذا أمكن ابتكار وسيلة لتنظيم الامتحانات ، والمزج بين المقالات الصحفية والأعمال الأدبية . فى المقررات الدراسية الواحدة ، تسنى تيسير قراءة النصوص . ونشر الأعمال التى كانت فى الماضى وسيلة للتفكير وفهم معانى الأعمال الانسانية الكبرى ، وتنشيط الملكات العقلية ، وبالاختصار كل ما من شأنه أن يساعد على توجيه التقدم العلمى لخدمة البشرية ، بدلا من تدميرها . أليس هذا هو ما تنتظره البشرية فى جميع الأقطار والأعصار من الأعمال الأدبية ؟

ولن أطيل الكلام فى هذه النقطة . وسيكون من السهل جدا أن أطيل الكلام فيها اذا أردت ، ولكنى أخشى ان فعلت أن أحيى عن القصد ، أو أتجاوز الحد . وسأقتصر هنا على الإشارة الى تنظيم البحث ، كما أشير من بعض الوجوه الى مناهجه وطرقه ، فأقول : ان مجلة ديوجين نود تشجيع تعدد أوجه التبادل بين البلدان المختلفة والتزواج بين العلوم المتباينة . وهى تنشر آراء متعارضة ، وتعقد لقاءات مختلفة . وهذه الآراء واللقاءات هى مصدر التجديد والتطوير . وأنا أؤيد هذه اللقاءات وهذا التزواج . ولكنى حاولت فى هذا المقال أن أبين أن الملتقى الذى تبدأ منه كل الطرق هو دراسة الأعمال الأدبية ذاتها . وهذه هى النقطة التى يجب أن نعود اليها ، لأن الكتاب والأدباء هم وسيلة لفهم أى عصر من العصور ، ولكن قيمة هذا العصر تكمن قبل كل شئ فيما يقدمه وما يقوله ، وفيما يخلفه وراعه مما يستحق البقاء على مر الزمن . واذا

توافر هذا الشرط فإن كل تزواج مع العلوم الأخرى يصبح زواجا طيبا
ومثمرا . ولكن لكي يتم الزواج يتعين أن يثبت الزوج هويته ، ويقدم
وثائقه الصحيحة . ومن نتائج الفهم الخاطئ الذي حاولت تفسيره في
هذا المقال أن تصبح الدراسات الأدبية نسيا منسيا بسبب إهمالها
واغفالها ، شأنها في ذلك شأن كل شيء يذهب ضياعا بسبب الإهمال
والنسيان .

جاكلين دي روميل

(باريس)

علينا أن نؤلف كلمات جديدة

في لغات قديمة

ثورشتاين جيلفاسون

يؤكد الأستاذ على ماززوي Ali Mazrui في كتابه عن الثقافة العامة وأحوال الزواج أن « اللغات الأفريقية ، بتركها متخلفة على المستوى العلمي ، صارت غير قادرة على الاتصال بمجالات الفكر والتحليل الجديدة ، واستثارة بحوث جديدة » ، وهو في ذلك ينضم الى الأستاذ محمد حيدر - من جامعة نيروبي - اذ يقرر أنه « اذا شاء المرء أن يمدل جهده ليطلع اللغة السواحلية القومية بعناصر مصطنعة فعليه أن يتوصل بمثل الموضوعات التقنية » ، ويكفي لذلك أن يحول كلمة radioactif (اشعاعي النشاط) الى redioactivo ، أو كلمة thyroide (درقي) الى كلمة thairodi الانجليزية ، وبذلك يصل الى الغاية المقصودة . ولكنه يتحفظ فيقول : « ان غالبية اللهجات الأفريقية تحتوى على القليل جدا من الموضوعات الصالحة للحديث ، ومن ثم فلا جلوى من رفعها الى مصاف اللغات المعبرة عن فكر علمي وتقني » . ويضيف : على أية حال فان مثل هذه المحاولة هي « شكل متطرف من أشكال التزمت القومي الثقافي » (١) .

واستشف ها هنا فكرتين مختلفتين ، احدهما نظرية ، والاخرى عملية ، الفكرة النظرية هي أن لغة ، كاللغة السواحلية قد تكون غير كفؤ في ذاتها لمثل هذا الغرض . ولا يعنى هنا فقط أنها لم تخضع لمنطلقات لاعب البريدج ، أو صانع سيارة ، أو عواد ، أو منطق شكلي ، أو لم تعبر عن تكوين رأس الحوت ، ولكنها غير قادرة أصلا على الاستجابة

الترجم : أحمد رضا محمد رضا

(١) على أ. ماززوي « الثقافة العالمية ، والتجربة السوداء » ، جامعة واشنطن بريس ، سياتل ، ولندن ١٩٧٤ . ص ٨٧ - ٨٩ .

لهذه المتطلبات • وانى ادى هذه المسألة هامة ، اذ اقرنها فى ذهنى بنوع من النسبية الفلسفية والاناسية يبدو لى أنه طابع مميز لمصرنا الحاضر • ولنخصص أولا الجانب العلمى من هذه الفكرة •

فأولا : من المسلم به بوجه عام أن هذا العجز المفترض فى اللغة السواحلية - ومن ثم يسرى هذا الافتراض أيضا على عدد كبير من اللغات الطبيعية الأخرى - هو نتيجة ظرف تاريخى ، وليس على ما يبدو عجزا يستحق علاجه • وفى خصوص العلاج يقول البعض انه يستلزم قرونا من التطور التاريخى ، ويقول البعض انه يتطلب آلاف السنين ، استنادا الى تاريخ الآراء العلمية والفلسفية الغربية ، وذلك للتعويس عن التخلف ويقول آخرون ان العلاج متاح ، وأنه يكفى لذلك أن ترجم حرفيا مصطلحات العلوم والفنون الشائعة فى اللغات الأوروبية ، وربما المصطلحات الموجودة فى اللغة العربية ، فيما يختص باللغة السواحلية • ويعتقد على مارروى على ما يبدو أنه حتى فى الغرض اثنائى تكون محاولة الابتكار أو الاقتباس فى اللغة مصيرها الفشل ، ولكنه لا يبدى لنا سببا لذلك • والإشارة الى قلة الموضوعات التى يعبر عنها بالكلام ليست سببا كافيا لذلك ، والحديث عن تزمط وطنى ثقافى شديد انما يرجع الى ضرب من القدح والسبب أكثر مما يرجع الى الانقاع • ولكنه ربما يرى فيما سميت منذ هنيهة فكرة تاريخية حقيقية واقعية ظاهرة لا تتطلب أى تبرير •

قصدي أن أقنعكم أن الفكرة العملية التى أبرزها الأستاذ مازروى ليست مجرد رأى سابق ، ذلك أن الابتكار اللغوى الذى ينكره ليس ممكنا فحسب ، ولكنسه أيضا موجود ، وفعال • ويعود بنا ذلك الى أبسلندة ، وإلى الصراع بين أنصار التجديد اللغوى ، وبين « الصفايين » (الحريصين على صفاء اللغة) •

- ٢ -

وليأذن لى أولا ، قبل أن أصل الى مسألة الألفاظ الجديدة ، بأن أقول كلمتين ، لتحديد وضع لغة هذا البلد • هذه اللغة ، أول كل شيء ، هى أقدم فروع الأرومة الجرمانية ، بل انها فى الواقع أقدم لغة أوروبية يتحدث بها الناس فى الوقت الحاضر ، عاشت أكثر من ألف سنة مع قوم مشتتين ، مزارعين وصيادين ، قابعين فى أغلب الأحيان فى حالة من الركود التام والبؤس • والأرقام هنا مفيدة ، على الأقل لأن مازروى

يذكرها • كان تعداد الشعب الأيسلندي على مدى القسم الأكبر من تاريخه أقل من مئة ألف نسمة • وفي عام ١٧٠٣ ، تاريخ أول احصاء ، بلغ عدد الأيسلنديين ٥٠٣٥٨ نسمة • وبعد هذا ردت أوبئة الطاعون والثورات البركانية هذا العدد الى ٣٤٠٠٠ • وفي عام ١٩٢٥ زاد عددنا على ١٠٠٠٠٠ ، ثم ٢٠٠٠٠٠ في عام ١٩٦٧ • ونحن اليوم نبلغ ٢٣٠٠٠٠ نسمة في المجموع (٢) •

نانيا : في القرن العاشر ابتدع الأيسلنديون أدبا قوميا ، شعرا ونثرا ، وفي بعض الأحوال خللوا تقاليد اسكندناوية - نرويجية - سابقة على تعميم ايسلندة في أواخر القرن التاسع ، وراحوا يعملون على تدوين هذا الأدب المشقوف طوال القرن الثاني عشر على أكثر تقدير • هذا التقليد الأدبي - من أساطير ، وتاريخ ، وشعر ، وسير القديسين ، ومعارف - يشكل أعظم صرح في أمجاد التاريخ القديم للشعوب الجرمانية • ولم يزل قوة حية للثقافة الأيسلندية ، كما تكون الثقافة الاليزابيثية - على الأقل - بالنسبة للبلاد التي نتكلم الانجيزية • ولست أنوه بهذه الحقائق الا لأنها قد تدفع الكبر من القراء الى نبذ ما أجرته من مقابلة بين اللغات الاسكندنافية واللغات الافريقية ، وفي رأيي أن هذا غير صحيح • ولا يعتبر طول العتيد فضيلة أساسية بالنسبة للشعوب أو اللغات ، كما أن الشيخوخة ليست دليلا على الحكمة عند الانسان • وفي خصوص اللغة العلمية قد يشكل تقليد أدبي سلفي بثقله عقبة لغوية في طريق التقدم العلمي أو الفلسفي • شأنه في ذلك شأن الدين ، أو الأدب نفسه • ان كل جيل يبدع ثقافته بمجموعها • وليس هناك ثقافة سوى الثقافة التي تنتمي لجيلها بنوع خاص •

والصفائية اللغوية هي الخاصية الثالثة المسيطرة على الثقافة ، وفي رأيي أنها أهم الخصائص وأغربها • وأبسط تعريف لهذه الخصيصة هو القول بأن الأيسلنديين ينفرون بوجه عام من ادخال كلمات أجنبية في لغتهم ، ويفضلون اشتقاق كلمات جديدة من عناصر وطنية • ونحن لا نقر طواعية ، وبنوع خاص ، مشتقات اللغة اليونانية واللاتينية التي تزدهم بها المصطلحات الفنية والعلمية في اللغات الغربية • باستثناء بعض الكلمات مثل Kirkja ، bis kup ، prestur ، بدلا من Kuriakon ، أو episkopos ، أو presbyter التي تقابل church

(٢) انظر كتاب « ايسلندة ٨٧٤ - ١٩٧٤ » الذي أصدره بنك ايسلندة المركزي في مناسبة الذكرى المئوية الحادية عشرة لنشأة ايسلندة ، ريكيافيك ، ١٩٧٥ •

(كنسية) ، bishop (أسقف) ، و priest (قس) .
 والتعبير الجديد هو القاعدة . لا الاستثناء . من ذلك أنه يقال عن
 الفلسفة heimspehi (حكمة العالم) ، وليست filosofia ، وعن المنطق
 rokfraedi (دراسة البواعث) ، وهكذا دواليك . وكان الأمر كذلك
 في العصر الوسيط ، فثمة مؤلف من القرن الثالث عشر يشرح فلسفة
 أبقراط فيتكلم عن astarspekt (الحكمة المستمدة من الحب) .
 ومعاصر له ، الأسقف براندير جونسون Brandur Jonsson
 يذكر وجه أرسطو الشاحب بعد السهر ليالي طويلة في كتابه thraetubok
 (كتاب الجدل) ، ويضيف أن هذه هي الترجمة الصحيحة باللغة
 الأيسلندية للكلمة اللاتينية dialectica . ونلاحظ أنه من بين
 الأمثلة الأربعة الأخيرة مثال واحد astarspekt هو ما يسميه الألمان
 Lehnübersetzung ، أي النقل كلمة كلمة ، تبعاً لمتقطع
 الاشتقاق ، أو استعارة لم تدخل في الاستعمال اللغوي الشائع - ونعرف
 الفلسفة باسم heimspeki منذ القرن الخامس عشر على الأقل .
 وبقيت كلمة thraetubok بعد كلمة rökfraedi المعروفة بعامة أنها
 تمثل المنطق ، ولم تزل تستخدم الآن للتعبير باحتقار عن الدياككتيك
 (الجدل) الماركسي . ولكني استخدمت أيضاً هذا التعبير بمعناه
 الشائع في العصر الوسيط كعنوان لكتاب أول صغير في المنطق ،
 كتبتّه بالاشتراك مع بيتر جيش Peter Geach . ومن واجبي أن أضيف
 أن كلمة heimspeki قد تكون بمثابة انطباع (النقل الحرفي) مثل
 ال astarspekt ، ولكن من أصل آخر ، من الألمانية Weltwriselt .
 أقول هذا بصيغة الشرط ، لأن هناك قواميس تذكر أمثلة سابقة
 لاستعمال الكلمة الأيسلندية بالنسبة للاستعمالات الثابتة في اللغة
 الألمانية .

ويفضي بي هذا إلى الحديث عن الكلمات الجديدة في هذه اللغة
 (الأيسلندية) . وليأذن لي القارئ أن أبين بعض الفروق بين المذهبين
 « الصفائيين » . فأولاً : ترجع الصفائية الأيسلندية كما قلت إلى العصر
 الوسيط ، في حين أن الصفائية الألمانية ظاهرة من طواهر القرن السابع
 عشر . ثم إن أنصار حركة الدفاع عن صفاء اللغة الألمانية كانوا جماعات
 متخصصة لهذا الغرض ، وهل ال Sprachgesellschaften ، جماعات
 شكلت بنوع خاص لمكافحة ما يعتبرونه شوائب موجودة من قبل في
 اللغة . ولم ير أحد البتة شيئاً من هذا القبيل في تاريخ اللغة
 الأيسلندية .

ثالثا : كان التجديد في اللغة الأيسلندية ولم يزل أقوى وأكثر اتساعا من التجديد في اللغة الألمانية ، لأن المصطلحات الفنية والعلمية الألمانية كانت على كل حال ، وعلى نطاق واسع ، هي مصطلحات أوروبا بأسرها . وأخيرا فإن الصفائية الألمانية تضع ثقلها في أغلب الأحيان في مركبات وصفية ، أو انطباعات تخفي استعارات ، وليست هذه هي حال اللغة الأيسلندية . ولست أقدم مثلا لذلك سوى كلمة « تليفون » téléphone التي تصير في الألمانية Fernsprecher ، ولكنها في الأيسلندية Simi ، وهي مرادف قديم متروك لكلمة fil (سلك ، خط) التي لا تظهر الا في تعبيرات شعرية مثل fil du destin (خط القدر) . نضيف أيضا أن الصفائيين الألمان قد اعتبروا بعامة بمثابة « مهوسين » وثمة قواميس نعرف كلمة Purismus بأنها تعبر عن نصب شديد لألمانيا وللصفات الألمانية . فالحقوا بها سمة محقرة (ولا ننسى أن أدولف هتلر نفسه نقض الصفائية بمرسوم في ١٩ نوفمبر ١٩٤٠) (٣) . أما الصفائية الأيسلندية فإنها على العكس من ذلك حظيت بنجاح باهر . واليوم يعمل العديد من « لجان مفردات اللغة » بجد واجتهاد لسد الثغرات في مختلف العلوم الأكاديمية ، وفي مجالات أخرى . وقد أصبح ابتكار مصطلحات جديدة استجابة لمتطلبات التقدم التقني رياضة قومية ، من دعائنها برنامج لألعاب راديوفونية (نسبة الى الهاتف اللاسلكي) يومية . من ذلك أن « الترانزستور » صار le trèfle smari – أي النقل ، (وهو جنس أعشاب ورقتها مؤلفة من ثلاث وريقات – المترجم) ، ليس فقط لأن أجهزة الترانزستور الأولى تشبه في شكلها بنية النبات الثلاثي الوريقات ، وذلك ، بترتيب دوائرها ، ولكن أيضا لأن الكلمة نفسها تذكر بتناغمها كلمة ليس لها صلة اشتقاقية بها ، وهي كلمة Smar ، ومعناها « صغير » . ولنأخذ كلمة ordinator (المنظم الآلي) ، فهي في اللغة الأيسلندية toiva ، وأصلها tala (بالألمانية zahl ، أي عدد) ، ولكنها تدین بأهميتها الى أنها تتوافق (من حيث القافية) مع كلمة أخرى أقدم منها في اللغة وهي vo'va (ومعناها : عرافة) . وقد أسعدني الحظ بأن أشهد مولد « الطفل العبقري » الخارج من الخيال المخبب للأستاذ سيجوردور نوردال Sigurdur Nordal (٤) : ففي بضعة أيام خلع كلمة rafmagnsheili (العقل الإلكتروني) من عرشها ، فصارت كلمة tölvá على السنة كل الأطفال الذين يبلغ عمرهم ثلاث سنوات فأكثر

Peter von Polenz, "Sprachpurismus und Nationalsozialismus" in (٢)

(٤) سيجوردور نوردال ١٨٨٦ – ١٩٧٤ ، أستاذ الأدب الأيسلندي في جامعة

ايسلندا ، وقد كان عالما مكرما وناقدا وشاعرا وروائيا .

ليؤذن لي بأن أذكر بضعة أمثلة مستقاة من تجربتنا الشخصية
والأمثلة الثلاثة الأولى تأتي من المنطق . ففي الكتب التقليدية للسنوات
١٤٠ و ١٩٥٠ التي ألفها الأستاذ سيمون أجستسون Simon
Joh. Agustsson (٥) كان المصطلح المستخدم للتعبير عن القياس
المنطقي syllogisme هو afalyktun ، وهو نقل (انطباع) لسوى
بدو غير ملائم بنوع خاص ، وقد استبدل به في الوقت الحاضر
كلمة rökfendi ، من rök وتعني « أسباب » كما في rökfendi
(المنطق) ، و henda . ومعناها « مقطع شعري » : فالقياس المنطقي
هو مقطع من قضايا متصلة بعضها ببعض . والمثال الثاني هو كلمة
grip بمعنى « مخطط » schema ، وتماثل كلمة grip
الانجليزية ومعناها : قبضة ، حفنة ، برثن . ومن أسباب هذا الاختيار
أنه بغض النظر عن قوة الكلمة ذات المقطع الواحد فإن الكلمة تستخدم
أيضا للدلالة على مقام التآلفات (الموسيقية) في آلة العود أو الجيتار .
التصاحب الغناء ، كما ندين بأرقام أو حروف في المطبوعات الشعبية .
ولسنا هنا ببعيد عن كلمة notatikon البولندية ، أو الرسم
الخطي ، أو المدرجات الموسيقية ، حيث تمثل النقاط العلامات
الموسيقية ، كما في مخططاتنا الرمزية .

ومن فرط قيامي بتدريس مبادئ المنطق لاحظت أن الكلمة
المستخدمة عادة للدلالة على ال predikat « المحمول ، المسند إليه »
umsögn - وهو منقول نقلا حرفيا من الكلمة اللاتينية
predicatum - تمثل بعض الصعوبات لطالبتنا الذين يداون
بهذا كبيرا في قواعد النحو الأيسلندية - في حين أن تلاميذ المدارس
الأنجلو أمريكية لم يعودوا يشتغلون بهذه المسائل بعد ترك دراسة
اللاتينية - ومن ثم يخلطون بين الاستخدام النحوي لكلمة
umsögn وبين استخدامها في المنطق . وأعترف بأن هذه الحالة تحيرني . وهناك
حل ممكن يتمثل في استعادة كلمة Kaca ومعناها « اتهام » لتستخدم
منطقيا بمعنى predikat ، اكرا ما لأرسطو الذي استخدم مصطلح
categoria كما نعلم بهذا المعنى . وثمة نقطة هامة يجدر التنويه بها
في هذا الخصوص ، ذلك أن مثل هذا الاقتراح يبدو لأول وهلة في
خاطر متحدث أيسلندي من قبيل الجنون ، كما تبدو فكرة « توجيه

Simon Joh. Agustsson, Rökfendi, Hladbud, Reykjavik, 1948; (٥)
troduction de Konrad Marc-wagan, Rokfendi, Bladbud, Reykjavik 1962.

الاتهام « mise en accusation في خاطر طالب فرنسي ، مع أنه ليس
ثمة من يدعش لاحتمال الكلام عن « المفعول به » accusatif ، في
مجال الاعراب .

ولنتناول الأمثلة الرياضية : فمنها كلمة feda . أى الخط
المقارب : « خط مستقيم يقترب الى ما لا نهاية له من منحى (خط
مقوس) دون أن يلمسه ، كما يقول قاموس Le Petit Lettré والمعنى
الأصل لكلمة feda هو « متعلق » ، متزلف » . وثمة مفهوم
آخر يتمثل في كلمة fall بمعنى وظيفة ، أو سقوط كما في الانجليزية ،
أو fall كما في الألمانية ، ولكن أيضا وبالقياص مع اللغة اليونانية
syssōd أو اللاتينية casus ، فى النحو . فى حالة المفعول به فى الجملة .
ومن أسباب هذا الاختيار فى الرياضيات أن كلمة fléda تبدأ بحرف f
دل كلمة Fonction (وظيفة) . وسبب آخر ، أنها تستدعى فكرة الروح ،
والاستسلام ، الأمر الذى يبدو لى ، اذا اعتبرنا كل شئ ، سببا معقولا .
مثل السبب الذى يذكر فى خصوص كلمة ptosis أو casus للتعبير عن
نصريف الاسم . وينبئنا التاريخ أن أستاذنا فى قواعد اللغة استعمل
« روده ليرسم به على لوحه الشعبية الاسم (المبتدأ) casus rectus
ثم يترك المروود يتخذ اتجاهات مختلفة فيرسم حالات الاعراب « المنحرفة »

وثمة مثل آخر : ذلك أن صديقا لى من علماء الرياضة كان يبحث
عن كلمة تعبر عن الفكرة الطوبولوجية للمكان المزدوج ، وقدم لى عرضا
موجزا لهذه المسألة . استخلصت منه أنه فى حاجة أولا الى نعت مثل
double (ضعف ، مزدوج) ، وربما أيضا الى فعل مشتق من الجذر
نفسه ، وفيبت أيضا أن الخاصية الأساسية للأمثلة المزدوجة . بالنسبة
الى الأمثلة البسيطة تكون بطرق « معكوسة » أو مقلوبة رأسا على
عقب » . ولكن هناك بين الكائنات الخيالية العديدة فى الفنون
الايسلندية حصان رمادى اللون ، اسمه nykur ، يرتاد البحيرات ،
خاصيته المميزة الوحيدة ، بالنسبة للخيول العادية ، أن حوافره مقلوبة
أماما وخلفا ، مما يعطينا الاسم nykurrum ، أو الصفة المشتقة منه
nykrud rûm ، والفعل nykra .

وثمة معلومة أيدت أخيرا اعتقاد عالمنا الرياضى : ذلك أن الصفة
المشتقة nykrkdur موجودة بالفعل ، نصادفها فى ال Edda النثرية
لسنورى ستور لوسن Snorri Sturluson ، وهى مجموعة من الصور
الشعرية ، جمعت فى أوائل القرن الثالث عشر . ذلك أن سنورى يستخدم
هذا المصطلح بمعنى مجازى منقطع .

وثمة عالم فى قواعد اللغة فى القرن الثامن عشر ، أعاد استخدام الكلمة للدلالة على فصل « بلاغى » (بتعديل مفاجئ فى بناء العبارة - المترجم) ، أو انقطاع فى البناء من حيث النوع أو العدد فى سياق جملة واحدة (*) (تطابق الفعل فى الجمع مع اسم الجمع الفاعل ، الخ) . ولست أعرف هل الكلمتان ، الاسم والصفة ، تنتمى احدهما الى الأخرى ، أم لا تنتميان .

ويذكرنى بيان سنورى ستورلوسن بما يشكل مثال الأخير . ذلك أن المصطلح الذى يستخدمه سنورى للدلالة على الاستعارة هو Kenning وهى كلمة مأخوذة من الانجليزية تعبر عن قياس المسافات فى البحار ، وتستخدم فى الشرح والتفسير أو الاستعارة ، وبخاصة فى قصائد الغزل أو ال scalds فى اشعر الاسكندناوى فى العصور الوسطى .

والكلمة مقتبسة من الفعل Kenna ويعنى تحقيق البرية ، والتعرف ، والوصف ، وأيضا التعليم ، وكانت تستعمل عادة فى عصر سنورى للتعبير عن المذهب أو العقيدة ، وهى اليوم المرادف المستخدم كثيرا للنظرية . ولما لم تكن تنتج أى اشتقاق مقبول بمثابة صفة فانه يتعين اللجوء الى وسائل لتمييز القياسات النظرية والعملية ، فيقال : boklegar rökhendur ، ou verklegar rökhendur ، وترجم : مقاطع أدبية ، أو . . عمالية ؟؟ حسب الأحوال ، بتنوع الصفات المضادة عند الضرورة .

- ٤ -

فى عام ١٩٢٧ اشتراك مرارغ أيسلندى شاب اسمه جون سيجوردسن من ايزاتافل Jon Sigurdsson de Yztafell فى حوار حاد هاجم فيه الأستاذ جودموند ر فنوبجاسون Gudmundur Finnbogason وهو فيلسوف مشهور ، لا شك أنه أكثر المتكرين لمصطلحاتنا غيرة وحماسة ، ان لم يكن أفضـلهم الهـامـا . وكان عنوان الرأى الذى أبداه الشاب هو « كتب أيسلندة ، وشعبها الإنشيط » ، وموضوعه الرئيسى كثرة الاستعارات اللغوية بلا فائدة . يقول ان ترجمات الكتب الأجنبية ليست فى حاجة الى تتبع النص

(*) نساء ، رهبان ، عجايز ، الكل قد نزل .

كلمة كلمة ، والأفضل ترجمته جملة جملة ، أو حتى فقرة فقرة ، ولا جدوى من محاولة الحصول على مطابقة صحيحة بين مفردات اللغات المختلفة . والترجمة الحرة هي غالبا ، ان لم يكن بوجه عام ، هي الأفضل (٦) .

وبقيت ضروب المبالغة والانحراف التي طعن فيها وقتئذ ، وحتى وقتنا الحاضر ، بمثابة « عملة جارية » في حزب التجديد اللغوي . السبب في ذلك جزئيا هو أن مختلف اللجان اللغوية تعتقد أنه من الضرورة الملحة ، أو على أية حال من الأنسب وضع قوائم بالأسماء ، مع اقتراح نظائر أيسلندية لها ، بدلا من الترجمة الكاملة للكلمة للكاتب أو الباحث .

ولكن ينبغي أيضا النظر في ثلاثة آراء سابقة متعلقة بهذا الموضوع: أولها « مذهب أدبي يفضل النقل الحرفي اللغوي : umsgen في مقابل predica (مسند إليه) لكل نوع من أنواع الصورة الشعرية ، أو الاستعارة ، باعتبار أن اللغة المجازية هي تقيض الروح العلمية ، ولا تلائم المنطق . الرأي الثاني هو « نظرية التوازي » ، ويريد بشدة أن يجد توافقات صحيحة بين المعاني الكثيرة للكلمات الأجنبية ، ونظائرها الأيسلندية . أما الرأي الثالث فهو « اخوف من الالتباس » . وقد وجدت من المفيسد أن أطلق اسما على أولئك الذين يعانون من هذه الأفكار المتسلسلة الثلاثة ، فاسمهم tilbarar - أي لصوص اللبن - حسب شخصية أخرى من شخصيات الفولكلور الأيسلندي ، وهو شيء كالفريت . مصنوع من ضلع خروف ، مفتول بصوف ، وملتصق بضرع النعجة ، فيمتص لبنها ، ثم يبصقه في ممخضة الراعي أو الراعية . أما بخصوص أنصار جون دو ايزتافل فانهم في رأي بمثابة الصاغة « الجائلين » الذين يفضلون المنتجات المصنوعة في البلد على المنتجات المستوردة .

والآراء المسبقة لدى هؤلاء ال tilbarar آراء قوية ووهبية كنت أول ضحاياها . وينبغي أن لا يدهش فلاسفتنا المعاصرون من هذا لأنهم جميعا يعانون مثل من تأثير فريج Frege ورأيه التسلط في أن الالتباسات الموجودة في اللغة الفطرية هي ثنائب خطيرة ، إلا أنها مجرد أحكام مسبقة . يقول في ذلك جيش Geach : « ليس

(٦) Jon Sigurdsson, «Althydan og beurnar», Idunn XIV Reykjavík 1928, p. 62-87 et 143-152 Voir aussi Timminn, Reykjavík 12 Janvier 1929, et Baldur Joonsson, Malyrkja Gudmundar Finnbogasonar, Menningarsíjodur, Reykjavík 1978.

المطلوب من عالم المنطق أن يعتنق تقاليد لغوية تجعل الالتباسات
 مستحيلة ، وإنما المطلوب منه ببساطة أن يستبعد كل التباس في
 سياق الحديث الذي يجريه « (V) » . أما بخصوص دقة « التوازيات »
 فإنها بطبيعة الحال شيء لا أمل فيه ، بالإضافة إلى أنه لا جدوى منها .
 وقد ذكرت كلمة *rök* الأيسلندية كنظير لكلمة *reason* : فالواقع
 أن استخدام كلمة *reason* في لغتنا يختلف كل الاختلاف عن
 استخدامها بمعنى « سبب » في اللغة الإنجليزية ، وهي كلمة تحاول
 الموضوعية المنطقية الأنجلو أمريكية عبثا أن تعرفها منذ عشرات السنين .
 ففي الإنجليزية مثلا قد يكون الباعث سببا لأن يتصرف الفرد ، غير
 أن *rök* لا تدل أبدا على الباعث عند الفرد الأيسلندي . وليجد
 الإنجليز عزاء حين يفكرون أن عندهم كلمة *evidence* (بينة ، دليل)
 التي لا تملك اللغة الأيسلندية نظيرا لها في لغة القانون . وكذا
 الفرنسية . وليس في وسعي أن أقاوم الرغبة في أن أذكر في هذه
 المناسبة أن كلمة *rök* يمكن أن يكون لها معنى « المصير ، القدر » في
 اللغة الأيسلندية . ومنها كلمة *ragnarök* ومعناها « قدر الآلهة » .
 ولا أدري من هو المتحدث في المدرسة الألمانية في القرن الماضي الذي
 خلط كلمة *rök* بهذا المعنى بكلمة *rökjur* ومعناها « الشفق » ،
 وليس لها أية صلة اشتقاقية بكلمة *rök* ، ومن ثم كلمة
Götterdämmerung أي « شفق الآلهة » . وهي تفسير معكوس
 حاده ريتشارد فاچتر .

وهكذا دواليك ، فإن أوجه الشبه والاختلاف بين اللغات قد
 تكون موضوعا للعديد من الحلقات الدراسية . وثمة إيضاح آخر لعدم
 وجود هذا التوازي هو أن مصطلحا تقنيا - كلمة جديدة أدخلت في
 اللغة لاستخدامها استخداما علميا - يندس في اللغة الدارجة ، فيعيش
 فيها حياة خاصة . وقد ذكرت حالة الـ *thræubok* « كتاب الجدل »
 وثمة مثال آخر في العصر الوسيط ، كلمة *Skepna* ، وهي اسم
 مشتق من الفعل *Skapa* (يخلق . يشكل) ، وكانت في الأصل
 تعبر عن المادة الأرسطائية (نسبة إلى أرسطو) ، مقترنة بالكلمة
 المركبة *höfud-skepna* ومعناها حرفيا « الشكل » ، أو
 المخلوق ! الأولى الذي يشير إلى العنصر الأرسطائي . وكلمة *Skepna*
 تعني اليوم « حيوان » أو « دابة » ، وربما ، وبصفة جزئية ، تحت
 تأثير الكلمة اللاتينية *créatura* ، ولكن أيضا ، وبلا شك

لأسباب مماثلة للأسباب التي دفعت أرسطو الى قصر استخدام ال
ousia للمخلوقات الحية ، وثمة مثال آخر واضح كل الوضوح ،
لهذا النوع من التسرب في دلالات الألفاظ هو الصفة huglaegur
(شخصي) ونظيرها hlutlaegur (موضوعي . وبالذات : « من ناحية
الروح » ، و « من ناحية الشيء ») والكلمتان اشستقهما في القرن
التاسع عشر مؤلف لكتاب في الفلسفة . والكلمة الأولى اتخذت طريقها
لدى كتاب القرن العشرين بمعان من قبيل « مخلص » و « مفيد ، منير
اللاهنام » رفضها مؤلف قاموس انجليزى ، بمعنى ، شخصي . . ولكن
قبائلا الاستخدام الايسلندى الشائع باعتبارها علمية . لها اجمالا
ما يبررها . ويدل ذلك على أن « النزعة الأدبية ، عديمة لا أهل فيها .
نظريا مثل « نظرية التوازي » ، الأمر الذى سأحاول فيما يلى شرحه .
وفي خصوص « التعبير الجديد » فى مضممار ، الصاغة الجائزين ،
bijoutiers au clair de lune (حرفيا : الصاغة فى ضوء القمر الساطع - المترجم) على الأقل ، فإن كل الآراء مباحة ، وبناح
هنا على أكثر تقدير الكلام عن استراتيجيات مفضلة فى بعض الحالات .
والنصيحة الأولى هي بلا شك أن نبدأ بالتساؤل هل نحن فى حاجة
حقيقية الى كلمة جديدة ، وأن لا نلجأ الى « التجديد الفورى » néologisme ،
لا فى نهاية المطاف . والنصيحة الثانية أن نبحث فى المفردات
(اللغوية) الشائعة ، وبالأفضل المألوفة عن كلمات يمكن أن نفى
بالبغرض المقصود ، وتستخدم بطريق غير مباشر . والنصيحة الثالثة
هي أن لا نخشى الالتباس والغموض . لا نخشاهما اطلاقا . النصيحة
الرابعة ، للمبتدئين ، هي أن يتأملوا طويلا التصانوير الأربعة الظاهرة
فى الصفحات الأخيرة من القاءوس الايسلندى لسيجفوس بلوندل
Sigfus Blöndal (وهو نظير القاءوس الانجليزى Shorter Oxford
English Dictionary ، مع ترجمات باللغة الدنمركية) ،
وتمثل التصانوير على التوالي : مركبا ، ودولاب مغزل ، ونوعين من أنوال
النسيج ، ورأس حوت . ولا يدعش المرء حين يعلم أن كلا من منتجات
البراعة البشرية يتضمن فى وصفه التقنى عشرات الكلمات للدلالة على
أجزائه ووظائفها . والأغرب من ذلك أن نتبين أنه يوجد قرابة ١٥٠
كلمة تطلق على عظام رأس الحوت وعضلاته . ولا تحاول البحث فى هذا
على دلالة لشغف الأيسلنديين شتتريخ جسم السمكة ، بل قل ببساطة
أن رأس الحوت المجفف يمثل الشراقة القومية عند الأيسلنديين (٨) .
وخامسا : اقرأ كثيرا ، من أشعارنا .

نصل الآن الى الجانب النظرى من قضية على مازروى ، ذلك الجانب الذى يعالج التناقضات الفطرية فى اللغات الطبيعية ، او التى تقترب كثيرا ، فى رأى ، من النسبية اللغوية . ان التباينات التى ذكرتها منذ هنيهة ترجع فى رأى بعض المؤلفين ، ومنهم توماس كوهن Thomas S. Kuhn (٩) ، الى « استحالة القياس » بين لغتين ، الشئ الذى يمكن ايضا بالقول بأن اللغتين لا يمكن ترجمة احدهما بالآخرى . غير أن ترجمة نص من النصوص يعنى نقله من لغة الى أخرى جملة جملة ، او جزءا من جملة الى جزء آخر ، وليس بالضرورة كلمة كلمة . فضلا عن ذلك يقدم الأستاذ كوهن تمييزا دقيقا بين « الترجمة » وبين ما يسميه « شرحا ، تفسيرا ، تاويلا » interpréter . الا أن التفسير (التأويل) ليس الا ما يفعله مترجم أدبى مثل كوين Quine بال gavagai (١٠) ، وما يفعله كوهن نفسه بال phlogiston حين يفك طلاسم كتاب فى الكيمياء من القرن الثامن عشر . والأمر هنا لا يتعلق بترجمة ، ولكن بالآخرى يشرح (تعليق) لنص مبهم ، يفك المرء رموزه بلغة أجنبية . ويضيف كوهن أن ما يسميه تفسيرا (تاويلا) هو تماما ما يفعله الأطفال حين يتعلمون لغتهم الأصلية . وتحل الفلسفة التأويلية محل « قواعد العبارة » التحويلية لشومسكى Chomsky عند كل منا .

وليسمح لى القارىء بأن أسجل اختلافى مع الأستاذ كوهن فى هذه النقطة ، ولو للحظة واحدة . وأبدا فأقول ان « استحالة القياس » المشار اليها تتعلق « بالمفردات » لا باللغات . والكلام فى اللغات التى لا وجه للمقابلة بين بعضها وبعضها الآخر يعنى افتراض أن مجالات كاملة من الفكر والعمل غير قابلة لأن تدركها عقولنا ابتداء من سن الخامسة الى السادسة ، كما أن نصا فى لغة البانتو أو لغة الاسكيمو لا يمكن أن أفهمه بالوضع الحالى لمعلوماتنا . يفهم من ذلك ايضا أن جملة باللغة الايسلندية ترد فيها كلمة rök لا يمكن أن تعتبر ترجمة مقبولة تماما لجملة انجليزية تحتوى على كلمة reason على أن هنا يبدو لخاطرى ببساطة غير صحيح .

(٩) Thomas S. Kuhn, "Interpretation, Translation, and incommensurability" (travail non publié, cité avec l'autorisation de l'auteur)

(١٠) W. V. Quine, Word and Object, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1980, p. 29 ff.

وانى اميل الى اضافة أنه لا يوجد فرق قاطع بين الترجمة وبين التفسير ، أولا لأن المفسرين انما يترجمون ، وأن المترجمين يفهمون وقتهم في تفسير ما يترجمون . ثم ان تعلم لغة أجنبية يجرى بعامه عن طريق الترجمة . لقد تعلمت الانجليزية بترجمة Problem of Philosophy (مشاكل الفلسفة) لبرتراند راسل ، الى اللغة الايسلندية . وبالمنااسبة أقول ان جزاء هاما من هذا الكتاب يطرح مشكلة لا حل لها عند المترجم الايسلندى ، وكنا عند كل مترجم لأية لغة أخرى ، ولأسباب مماثلة . فالايسلندية تملك ثلاثة أفعال تقابل ثلاثة جوانب من المعرفة Kunna thekkja, vita يمكن مقارنتها بالالمانية Können, Kennen, Wissen دون أن يكون هناك تطابق تام بينها في الاستخدام الشائع ، لفظا لفظا ، وليس في الانجليزية الحديثة سوى فعل واحد : Know (يعرف) يغطي المجالات الثلاثة على وجه التقريب .

اما انجليزية العصر الوسيط فلديها فضلا عن ذلك كلمتا Ken , Wit (لم يبق منهما سوى أثر طفيف) ولهما معان مقاربة لكلمتي Connaitre , Savoir الفرنسييتين . معنى ، هذا أن هناك وسيلتين للتعبير بالايسلندية عن « فلسفة العلوم » لدى راسل ، اذا شئنا مراعاة الفرق الاساسى الذى يضعه بين المعرفة بطريقة التجربة المباشرة (knowledge by acquaintance) والمعرفة عن طريق السماع (Knowledge by description) : فالطريقة الأولى تتمثل في اصطلاح كلمتين جديدتين تؤديان معنى التعبيرين اللذين استخدمهما المؤلف ولنراهن أنه مما يبدو أمرا قبيحا في عيني ايسلندى يتمتع بأقل قدر من الحساسية اللغوية تشويه رشاقة أسلوب راسل برطانة متحذلقه ! أما الطريقة الأخرى فتتمثل في نقل الفقرة تبعا لثلاثة أفعال ايسلندية تعنى المعرفة وأظن أنه يمكن الكلام عندئذ عن طيب خاطر ، عن الاقتباس بدلا من الترجمة . أما معرفة هل الاقتباس أقرب الى التفسير منه الى الترجمة فهذا أمر أعترف أنه فوق طاقتى تمييزه ، ويبدو لى أنه من الأهم التساؤل - كما اقترح البعض حديثا - هل الأخطاء التى اكتشفت فى « فلسفة العلوم » لبرتراند راسل لا ترجع الى أنه لم يكن يعرف كلمتي Ken, wit للفرقة بين المعنيين لكلمة Know . ولكن ماذا فى وسع المترجم أن يصنعه فى هذه الحالة ؟ أى أمر يتعين عليه أن يتخذه ؟

من الميسور وضع كوهن فى مامن من هذا النوع من النقد . انه سوف يقول لك انه يستخدم الطريقتين ، الترجمة والتفسير ، فى معنيين صحيحين ، فهو قد استعار احدهما من كوين ودافيدسن والثانية من

هايدجر وجادامير ، ويصح له أن يضيف أن تمييزي بين اللغة والمفردات تمييز تحكمي مثل التمييز الذي يقيمه بين الترجمة والتفسير . السنا نتحدث عن لغة الغيزياء أو لغة الرياضيات مثلما نتحدث عن المفردات العلمية ؟

وانا لنطلق أحيانا صفة اللغة الأكاديمية أو الدبلوواسية أو الادارية على رطانات يمكن ترجمتها في اللغة الشائعة . ويعرف كوهن الترجمة بأنها معاملة بين لغتين طبيعيتين احدهما اجنبية بالنسبة للآخرى ، ثم يكلمنا عن ترجمة نصوص في «مصدر المهب» philogistique مكتوبة باللغة الانجليزية الى اللغة التي يستخدمها في كتبه هو ، والتي تشبه الانجليزية الشائعة حتى ليصعب التفرقة بينهما . معنى ذلك ببساطة أنه بالنسبة الى القضية التي يدافع عنها كوهن فانه يقسم اللغة الانجليزية الى عدد من اللغات الخاصة يماثل ما يوجد من علوم ومؤلفين اى الى ما لا نهاية له . ونحن ان ابدينا دهشتنا من رؤيته يخلص من « استحالة القياس » الى التعارض (التضاد) بين رؤى العالم التي تصف لنا هذه اللغات وتلك المفردات بنيانها ، بدعوى أنه لا يوجد ، كبدا ، حد للملكة التي نتمتع بها بأن يفهم بعضنا بعضا فيما تاما انطلاقا من وجهات نظر متضادة تماما ، يرد علينا كوهن بأنه لم يؤكد شيئا من هذا . ولم يجد اعتراضا على أسلوبه في رؤية بنية العالم من جوانب عديدة اى صدى ، ولم يعد سوى قضية تتعلق بالأسلوب . والايسلندية تملك عشرة أنواع من الكلمات تعبر بها عن الزوائد الذيلية لدى أنواع مختلفة من الحيوان ، ولكل كلمة من هذه الكلمات استخدامات مقترنة بها ، ومنها ما هو مجرد ، ومنها ما هو واقعي ، فضلا عن معناها الأصلي ، ولكن ليس عندها كلمة تعبر عن الذيل بوجه عام . وانه لأمر مضحك أن نستنتج من ذلك أننا نحن الأيسلنديين نصف تركيب الجزء الخافي من عالم الحيوان بشكل يخالف نظيره في الانسان ، أو نستخلص من ذلك انه ربما كان هنساك مرحلة شرجية لما يسمونه بالالمانية Waltanschauungen

وفي الوسع مهاجمة كوهن بعنف ، بل استخلاص خبرة ايجابية من كل اعتراضاته . وأولى لنا أن نقنع بالبحث عما يحدث عندما يزاول بعض الفلاسفة هذا الضرب من المناظرات الشفاهية . ويبدو أن اختلافهم ينصب بالاحرى على استعمال الكلمات بدلا من ماهية الفكر . من ذا الذي يقول ان محاولة فهم شيء ما تعتمد على الترجمة أكثر مما تعتمد على التكيف ، أو حل مسألة بطريق التحليل بدلا من التوصل جملة الى الجواب ؟ في الامكان مواصلة الجدل الى يوم الحساب .

اذن من أين تأتي هذه الخلافات ؟ يبدو لى أن أحسن جواب على هذا السؤال هو أبسط الاجابات . ذلك لأننا جميعا لا نكف عن تغيير معنى الكلمات شيئا فشيئا ، ونحن نستخدمها . وكل شخص يتكلم انما هو مبدد فى اللغة دون أن يدري .

٦

اننا بهذا نتعجل فى أمرنا ، فلنعد أدراجنا ، ولنبدأ بالتذكير بالقواعد الخمس لطريقة « الصاغة الجائلين » . فثمة مبدأ مشترك يحركهم : اليسوا يؤلفون كلمات جديدة ما تيسر لهم تجنب ذلك . وربما كان من الأوفق الإشارة بزيادة من الوضوح الى الكلمات القديمة بدلا من الكلمات الجديدة . الى الكلمات القبلية (نسبة الى القبيلة) التى نطوعها تبعا للمتطلبات الجديدة للغة التى تتبع لنا أن نبني ونفهم عددا لا نهائيا من الجمل نسترجع بها معادن اللغة القديمة الثمينة . ويقال كثيرا فى فقه اللغة ، وفى الفلسفة ، ان الألفاظ الجديدة هى الاستثناء ، وانها ثمرة سلوك لغوى شاذ ، كما يقول اللغويون . ويفكر الذين يقولون ذلك بلا ريب فى « سك العلة » السائرة للغة التقنية ، كما لو ابتكرت الكلمتين milksnatcher ، و neologistica لمتطلبات شرحى بدلا من مخالفات للعرف المتبع كما فى استخدامى كلمتى moonshiner و moonshining . ولعلهم ينسون أيضا انه اذا كانت كلمتا القديمة الجيدة « قديمة فى لغتنا » فانها كثيرا ما تصدم العين والاذن بحدائنها ، بمعنى أن السياق الذى تظهر فيه « جديد » بالنسبة لمن يسمعا أو يقرأها لأول مرة ، وكذا لمن يستخدمها . فكر ، على سبيل المثال ، فى تلاعب الألفاظ التى استخدمتها فى موضوع « القديم والحديث » فى مناسبة الكلمات ، أو اللغات ، أو التعبير ، وأنا أول من تعتبره اللعشة من هذا التلاعب ، وسوف أدهش واحزن اذا لم يشاركنى القارىء فى دهشتى .

وعلى ذلك اذن فان اللفظ (أو التعبير) الجديد لا يتضمن حتما ابتكار كلمات جديدة ، مما يفهم منه على أية حال أنه أكثر انتشارا مما يظن . البعض بوجه عام . هذا ما أتاح لى القول ، بشئ من البالفة ، اننا نسمح فى استخدام الألفاظ الجديدة . وانى لا أفعل ، بقولى هذا ، سوى أن أبدي أننا نصنع مما نراه يحدث أمام أعيننا فى أيسلمة نموذجنا تجريبيا « من الملكة المغوية » بوجه عام ، أو على الأقل نموذجنا ذا تطبيق أوسع مما هو العادة . وانه لحديث فلسفى مكرر منذ Wittgenstein « فتجنشتين »

(فيلسوف نمساوي) القول بأن « اللغة نشاط تحكمه قواعد » (١١) .
 أما أنا فأؤكد ، كما قلت قبلا ، أن القواعد لا وجود لها . والثىء المحجب
 هو كل ما استطاع دونالد دافيدسون Donald Davidson أن يقوله فى
 خصوص ظاهرة لغوية أخرى ، تنتمى على ما يبدو الى تجديد الألفاظ ،
 ظاهرة الاستعارة (١٢) . والأعجب من ذلك ، من وجهة النظر التى
 تهتمنا ، أن دافيدسون يجعل من هذه الظاهرة محور بحثه فى الاستعارة ،
 وخلاصته - على ما نذكر - أن الكلمات المستخدمة فى معنى مجازى لها
 المعنى نفسه الذى لها فى معناها الحرفى ، أى أن الاستعارة والتجديد
 اللفظى ظاهرتان مختلفتان أساسا . وهو يشرح ذلك بطريقتين . أولاها :
 الادعاء بأن الاستعارة على عكس التجديد اللفظى تعتمد أساسا على المعنى
 الأصلى ، أو اللفظى للكلمة التى تستخدمها . ثانيتهما : القول بأنه فى
 حالة التجديد اللفظى يتجه اهتمامنا صوب الشكل ، فى حين أنه يتجه
 صوب المضمون فى حالة الاستعارة . فهل تقدمنا كثيرا بذلك ؟ اننى أشك
 فى ذلك . ويوضح لنا دافيدسون ذلك بأن يعرض تفرقة بين استعارة
 « حية » واستعارة « ميتة » . وفى رأيه أن كل لفظ جديد قد ولد ميتا ،
 حتى ولو نتج عن استعارة حية .

هذه التفرقة بين الأحياء والأموات تبدو لى واهية ، واجابتى عن ذلك ،
 هى أن اللفظ الجديد الجيد شىء عظيم فى ذاته : ولكن لا بأس ... ولنقل
 بالأحرى أن دافيدسون محق ، وأن موت استعارة حية يحدث حين تؤخذ
 بمعناها الحرفى ، كما لو تكلم انسان عن عنق زجاجة فى مجال الاستخدام
 اللغوى الشائع ، لا كما يذكر شكسبير « الأفواه الفائرة » لقيصر وهو
 يحتضر فى مسرحية مأساوية . والخلاصة هى أن نعرف هل فى وسعنا
 أن نقيم تفرقة واضحة بشكل معقول بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى .

ونحن على قدر علمى عاجزون عن ذلك . ولناخذ مثلين من أمثلتنا
 الأيسلندية : فعين أتكلم عن مقطع شعري فى مناسبة قياس syllogisme ،
 أو عن عنقود فى مناسبة رسم تخطيطى ، هل يكون هذا من قبيل الاستعارة ؟
 وهل أنهم « بانقطاع فى الاستعارة » اذا ربطت الواحدة بالأخرى ؟ وهل
 الأمر ، على العكس من ذلك ، يتعلق بتسلسل لفظى حرفى ؟ يبدو أنه
 ليس هناك اجابة موضوعية عن مثل هذه الأسئلة . أقرأ فى صحيفة
 The New Yorker أن أغنية مطابقة لنوع العصر هى تألف تام بين نص

(١١) انظر على سبيل المثال :

G. P. Baker et P.M.S. Hacker, *Scepticism, Rules and Languages*, Basil Blackwell, Oxford 1984, p. 56.

Donald Davidson, «What Metaphors Mean» in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Charendon Press, Oxford 1984, p. 245-264.

ولحن . وفي صحيفة The International Herald Tribune ذكر « الأذق الثقافي » لمدينة فرانكفورت ، فهل هنه حقاً استعمارة ؟ ألا يتحدث المرء أيضاً عن رباط أو صلة ، بل عن تسوية بين النص وبين اللحن ؟ أو عن حالة الحياة الثقافية وحدودها في فرانكفورت ؟ ولندرس الأمثلة التي يقدمها لنا خير آخر في خصوص الصيغة الحرفية والصيغة المجازية ، الأستاذ جون ر. سيرل John R. Searle (١٣) .

يقول لك سيرل ان الفعل cut له في اللغة الانجليزية معنى واحد (يقطع) ، سواء كان الأمر يتعلق بقطع الحلوى ، أو العشب ، أو الشعر . غير أن اللغة الأيسلندية تحتوي على ثلاثة أفعال مختلفة لهذه الأعمال الثلاثة : Sla Skera ، و Klippa ، ولا يفكر أحد في اعتبارها مترادفات ، حتى ولو بصفة جزئية . إذن لماذا يختلف الأمر في مختلف استخدامات كلمة cut ؟ لم لا نسلم بأن هذا الفعل له معان مختلفة تبعاً للأداة المستعملة في كل من هذه العمليات ؟ هل punch (لكمة) تشبه مثقاب (مخراز) المكتب punch الذي تستعمله السكرتيرة لوضع الملفات في أماكنها ؟

أو لنأخذ أيضاً مثالا كلمة open (يفتح) . في رأى سيرل أن المعنى واحد ، سواء كان الأمر يتعلق بأبواب ، أو عيون ، أو جدران ، أو كتب ، أو جراح . يجب أن يفهم كل ذلك بالنسبة لحركة الفتح نفسها ، مما يذكرنا بأن النعت literal (لفظي ، حرفي) قريب الشبه من «réel» (واقعي) ، وي طرح مشاكل مماثلة لمشاكله . وعلى العكس من ذلك جملة مثل « افتح يا سمسم » توجه إلى الجبل ، لا يمكن أن تؤخذ بمعناها الحرفي ، فهي مبهمّة ، ومع ذلك فإن قلت لطفل : « عندئذ فتحت السحرة الشريرة الجبل » فإنه سوف يفهمني تماماً ، وإذا تراءى له أو لشخص بالغ مميز أن يسألني : « بماذا ؟ » ففي وسمي أن أجيبه في الحال : « بمفتاح من روث كلب » ، وهذا أيضاً جواب معقول . وثمة مثال آخر يذكره سيرل يطرح مشكلة أخرى : مشكلة فتح الباب . هل يفتح الإنسان الباب بالفعل ، بدلاً من فتح المرور ، أو حتى الغرفة ؟ ومع كل فالإنسان يفتح فمه لا شفتيه ، وعينه لا محاجرهما أو الجفون . وفي خصوص الباب فللمرء الخيار بين زوجين من التفسيرات المعجمية : فيمكن أخذ الباب بمعنى ممر ، و « الفتح » بالمعنى الذي تقصد به الكلام عن

John R. Searle, «The Background of Meaning» in J. R. Searl (١٣) et al (éd.) Speech Act Theory and Pragmatics, Reidel, Amsterdam 1980, p. 221-232. Voir aussi J. R. Searle, Intentionality, Cambridge University Press, Cambridge 1983, p. 141-159.

فتح الجرح ، أو يؤخذ الباب بمعنى مصراع للأغلاق ، والفتح بمعنى شد المزلاج أو ادارة المقبض ، كما يقصد بذلك قاموسى .

نذكر أخيرا أن فكرة الاستعارة عون ضعيف لنا في هذه الأمثلة ذات الاستخدام الحرفى أو اللاحرفى لتعبير واحد . وحين يعتمد الانسان عن المعنى الحرفى فإنه قلما يقع فى الاستعارة .

لذلك فإن التمييز بين الاثنين ييلو لى عديم الجدوى ، مثله مثل التمييز بين قواعد المعنى ، وهو وثيق الصلة به ، لأن فكرة المعنى الحرفى فكرة جوهرية كأساس لأية نظرية لقواعد السيمية (علم دلالات الألفاظ - المترجم) . فاستخدام كلمة يمكن أن يمتد الى العديد من الاستخدامات ، حتى اذا لم تتبعضى حين ادعى أن هذا هو ما تفعله طوال اليوم . ان الابتكار المستمر للألفاظ الجديدة الأيسلندية ليس سوى مثل واضح لأمر ليس الا ظاهرة عادية متبعة . ومهما كانت الظاهرة عادية (مبتذلة) أو غير عادية فإن لها نتائج ، ذلك لأنها تعنى أن كل قاعدة من قواعد دلالات الألفاظ تتضمن أمثلة مضادة ، وأنه يكفى أن ينحنى المرء ليجمع هذه الأمثلة . والوسيلة الوحيدة التى يتأتى لعالم متشدد فى النحو والصرف أن يتخلص بها من هذا العدد الكبير من الاستثناءات لقواعده (بافتراض أن النظرى يمكنه أن يبتكر قاعدة نحوية) هي أن يزعم أن الكلمة ، فى استثناء أو آخر ، مستخدمة فى معنى خاص للغاية لا يسأل فى نطاق نموذجها . ولما لم يكن هذا الأمر من قبيل الدائرة المفرغة (مثل حجة فرويد الذى قال بأن خصوم التحليل النفسى فى حاجة الى محلل ، بدلا من أسباب مقنعة) (١٤) ، فإن المرجع الأخير لماننا النظرى هذا لا بد أن يتمثل فى أن الكلمات لها معنى حرفى يمكن تمييزه منهاجيا عن معانيه المشتقة أو المجازية على مدى مفردات لغتنا . الا أن هذا أمر مستحيل ، كما حاولت أن أوضحه .

ثودشتاين جيلفسون

(جامعة أ.ب.لنا)

Sigmund Freud, Ueber Psychoanalyse, in S. Freud, Gesam- (١٤)
melte Werke VIII : Werks aus den Jahren 1909-1913, imago Publish-
ing Co., Londres 1943, p. 30-40.

الفضاء والرغبة

جان ماريكو

من السمات البارزة في تاريخ الفلسفة والأدب الغربي خلال القرنين الماضيين أن موضوع الرغبة (كما يرد في الرواية أو السردية) وموضوع الإدراك الحسى (بالصورة التى يجيء عليها فى المبحث النقدي للعلوم وأصولها المنطقية) يكشفان عن عدد من الجوانب البالغة التقدم إلى أبعد مما كان يعتقد فى العصر المنهجي التقليدى . لقد كان كل شيء فى هذا الصدد واضحا عند (ديكارت Descartes) ، فالتشئ لا يعدو كونه جزءا من الكل أو المشمول ، أما عند (كانط Kant) فالأمر جده مختلف إذ تأخذ الأشياء فى التعقد ، فالتشئ ينطوى على سر غامض يخفى علينا . وأما موضوع الرغبة فى الأدب فإنه يتخذ طابعا مفرقا فى الصوفية ، مما يجعله يفقد طابعه الأسمى . وفى ذلك كتب (اريك هيللر Eric Heller) يقول : « ان ما يبحث عنه العاشق فى المرأة التى يهيم بها ليس هو المرأة فى حد ذاتها ، فإن العاطفة المتأججة لديه تكون مختلطة مشوبة بالقلق ، تنتشر فى كيانه وان كانت غير واضحة له ، ومع ذلك تقع تحت سطوة نوع من الخلاص الروحي » (١) ان المرأة لم تعد ذلك الشيء الذى يريده عناقه ، بل هى ذلك الواقع الغامض غير المرئى الذى يلتصق فى داخله . فالرغبة هنا ليست موجهة نحو الأشياء ، بقدر ما هى موجهة نحو شيء آخر وراء هذه الأشياء ، حيث يجد العاشق فيه الخلاص والنجاة .

الترجم : موسى بدوى

(١) اريك هيللر : The Inherited Mind ، لندن - بو آند بو - ١٩٧٥ - ص ٢٢١ - ٢٢٢ (الطبعة الأصلية ١٩٥٢) . يقف اريك هيللر هنا فى صف الفكر الذى يبدأ أندرز نيجرين Andres Nygren عندما كتب يقول : « ان غريزة الحب هى شكل من أشكال الهروب خارج العالم .. إذ أن الجمال الباطنى للشيء لا قيمة له . الا اذا استعصر العالم الأسمى » . انظر كتاب « المفهوم المسيحى للحب وتحولاته »Eros et Agapé - باريس ١٩٤٤ الجزء الاول - ص ١٩٧ .

فلماذا كان الحدوث يقرب بين الرغبة والادراك الحسي ؟ هل كان ذلك لان هناك استقصاء لم يفصل تماما بين الدوافع والنزعات الحيوية وبين قوى الادراك ولا يزال ساريا معمولا به ؟

لا بد أن نذكر هنا أن فكرة المعرفة بوصفها الدالة على التوثب الحيوي (برجسون Bergson) ، وبوصفها ارادة القوة (نيتشه Nietzsche) ، أو احتياجات وجودية (جيمس James) أنها هي ما تشترك فيه الفلسفة المعاصرة . ولنلاحظ كذلك أن هذه الفكرة ، من ناحية ، قد تعرضت لعدد من التطورات المتطرفة التي يصعب الأخذ بها : إذ أنه ليس بمتصورنا أن نرخص قوى الادراك لدينا ونجعلها أدوات للبقاء أو لمسايرة الوسط ، في العصر الذي لا يتوقف العلم فيه عن قلب الأوضاع في البيئة التي نعيش فيها . وإن لهذه الفكرة من ناحية أخرى أساسا من الحقيقة لا يمكن دحضه . وحتى إذا ما كانت قوى الادراك منفصلة تماما عن الدوافع والنزعات الحيوية ، كما هو الأمر عند ديكرت ، فإننا نرى أن التطلع الى المعرفة الدقيقة غير المفروضة يتلاقى في نهاية المطاف مع الرغبة في السيطرة على الطبيعة لاختضاعها لخدمة احتياجاتنا .

والى جانب ذلك فإن هذه النقطة على وجه التحديد هي التي سوف نوجه إليها الاهتمام بادىء ذي بدء ، إذ أننا نرى مع ديكرت كيف أن فكرة وجود نوع من الفضاء اللانهائي ، أى الكوني ، هي نتيجة لرغبة في المعرفة لا تهدف الى تأمل الكون ، ولكن الى السيطرة عليه . والمعروف أن فكرة السيطرة أو التحكم في الطبيعة هي الأساس الذي تقوم عليه الفلسفة الديكارتية (٢) ، بيد أن الصلة بين هذه الارادة في السيطرة وبين مفهوم وجود فضاء متجانس ولا نهائي (كوني) لم تطرح للنقاش الا قليلا . وهذه الصلة هي التي نركز عليها هنا .

تجانس أو تباين الفضاء ؟

يساورنا الاعتقاد بأنه لكي تتم السيطرة المطلقة على الطبيعة يتعين

(٢) من التحليلات المتعمقة في هذه الفكرة كتاب لوسيان لابرتونيير Lucien Laberthonnière الذي عنوانه « دراسة عن ديكرت » باريس ١٩٢٥ ص ٢٨٨ - ٣٠٠ . ولاتقاء نظرة شاملة على المناخ الذي ساعد على ظهور المذهب الديكارتى ، يرجع الى روبرت لينوبل Robert Lenoble فى كتابه Mercenne ou la naissance du mécanisme وهو المذهب القائل بأن جميع حركات الكون ناشئة من القوة الآلية . باريس - ١٩٤٣ . انظر ايضا بول موى Paul Mouton فى كتابه « تطور الفيزياء الديكارتية » « Le developement de la physique cartésienne » ١٦٤٦ - ١٧١٢ - باريس .

فإن لا يكون في الفضاء أى شيء قادر على ابداء رغبة ما . ذلك أن السيطرة تقتضى أن تكون هناك سيادة ، ثم إن السيادة تتناقض مع التحفز والاندفاع نحو شيء قد يجيء مكملا لنقص ما . فالكائن الذى يسود ليس فى حاجة الى أى شيء ، وليست له أى رغبة .

إن انعدام الرغبة يصور بصفة عامة بأنه غاية لنوع من التقشف البوذى ، أو الزهد الرواقى . نسبة الى الرواقية وهى المذهب الذى يقول بأن كل شيء فى الطبيعة إنما يقع بالعقل الكلى ويقبل طوعا مفاعيل القدر . غير أنه يمكن كذلك تصوير هذا الانعدام على أنه نوع من القصد لتطور تدريجى متتابع لا يقع على الشيء بذاته . بل على العالم الذى يحيط به . ولو أن هذا العالم قد أصبح متجانسا تمام التجانس لأصبح من المستحيل فيه الرغبة فى هذا الشيء ، أكثر من الرغبة فى ذاك . لقد جرى التعريف بتجانس العالم هذا ابتداء من القرن السابع عشر بفضل نظرية الصفات الأولى والصفات الثانية ، فقد قيل إن كل ما يجعل الشيء مرغوبا فيه ، كالرائحة والمذاق والصوت والجمال ، إنما ينتمى الى « الذات » ، أى من (الصفات الثانية) لا الى الموضوع ، الذى لا يحتفظ عند ذلك الا بامتداده وشكله وكتلته ، (أى من الصفات الأولى) . فكيف يمكن حقا ابداء الرغبة فى أشياء تكون قدرتها على الجذب والاغراء شبيهة بقلادة مصنوعة من الاوهام ، نلقى بها نحن بأنفسنا على كتلتها الباعثة على الرتبة والملم ؟ (٣) .

إن التصور القائل بوجود عالم متجانس لم يفرض نفسه دون أن يتعرض الصعاب . فقد نشرت صحيفة « تريفو Trévoux » يوم ٩ يناير ١٧٠٩ تعليقا وصفت فيه المذهب القائل « بأن ما يبعث على الإعجاب فى شيء ما بعيد كل البعد عن هذا الشيء » بأنه مذهب مرفوض تماما (٤) .

(٣) يجب الإشارة كذلك الى مبدأ العوالم الذى كان يهدم طبيعة الحال كل مفهوم للتنظيم الكونى وبالتالى مختلف الصفات بين الأجزاء المختلفة للعالم . ولاستعراض جانب كبير من المناقشات التى جرت حول هذا المبدأ فى بريطانيا فى القرن السابع عشر ، انظر س. ف. ميسون S. F. Mason فى كتاب « العلم والدين فى القرن السابع عشر فى إنجلترا » Science and Religion in Seventeenth England وفى « الثورة الثقافية فى القرن السابع عشر ،

The Intellectual Revolution of the 17th Century

طبعة تشارلز ويستون لندن وبوسطن ١٩٧٤ - ص ٢١٢ - ٢١٦ . ولزيد من التفاصيل انظر ج. ماك كولى G. McColey فى كتابه (The Ross - Wilkins Controversy) الكتاب السنوى للعلوم . الجزء الثالث - ص ١٥٣ - ١٨٩ .

(٤) أشار اليه جورج د. هيل George R. Hesel فى مجلة « علم الميكانيكا والميزويت الفرنسيون » تحت عنوان : A Study of the Responses of the Journal de Trévoux (1701-1762) to Descartes and Newton

أن أدرب - جامعة الميكرو فيلم - النشرة رقم ٢٠٥١٥ ص ٩١ . ونحن نفكر مع بيير دوهم =

ثم ان الاعتراضات العنيفة التي صدرت عن بيركلي Berkeley على نظرية « الصفات الأولى والصفات الثانية » معروف أمرها (٥) . غير أنه لا المقاومة التي أبدتها الصحيفة ولا الاعتراضات التي صدرت عن الأسقف بيركلي قد استطاعت الحد من التطور التدريجي المتتابع لفكرة تجانس العالم ، التي بدأت في القرن السابع عشر .

وقد كان محتما أن يقتصر هذا التطور بقضية أخرى تقول بأن الكون لا نهائي ، أو تقتصر بتعبير ديكرات نفسه بقضية بمقتضاها يكون الكون لا نهائيا (٦) . وعنده أن الكون المحصور داخل حدود قد يترك المجال لحلول كون آخر فيما وراء ذلك ، يحتمل أن يكون من حيث نوعه مختلفا عن الفضاء المحيط بنا . فالكون المحصور قد يكون متغيرا ، لذا فإن هناك عرى صلة وثيقة بين تجانس الفضاء وطابعه غير المحدود أي اللانهائي .

ان فضاء متجانسا ولا نهائيا هو فضاء لا يعود فيه للرغبة أي مكان . ذلك أن ذوبان الكون في مثل هذا الفضاء (أي انتفاء العالم) يزيل تماما شرطا ضروريا لانجذاب الانسان نحو الكائنات ونحو الأشياء ، وذلك على أمل أن يلقي في نهاية رغبة ما شيئا ما يجي . بصفة جوهرية مكثلا ومتما لهذه الرغبة . وفضلا عن ذلك فإن ذوبان الكون مع زوال شرط امكان حدوث الرغبة يجلب كذلك الوعد بتحقيق سيادة مطلقة . وهكذا يبدو قيام رابطة مباشرة بين طبيعة الفضاء (متجانسة أو متغيرة) وبين الفناء الرغبة أو الإبقاء عليها . ولننظر الآن عن قرب في هذه الرابطة .

ان أنباغ ديكرات د قد دفعوا الى أقصى حد الاتجاه الى تمرية الجواهر المادية للملكيات المختلفة ، النظرية الطبيعية هدفها ومقوماتها - باريس ١٩١٤ الطبعة الثانية ص ١٥ .

(٥) « يكون بياض الجدار بمقدار اتساعه وطريقة بنائه » . بيركلي - مجلة « مبادئ المعرفة الإنسانية » العدد ٩٩ من ترجمة المؤلف - أو « ياله من عبث التمييز بين الأشياء التي ينظر إليها في ذاتها والأشياء التي ينظر إليها داخل العلاقة التي لها بنا ثم يعد ان النوع الأول من النظر هو الذي يتيح لنا مدخلا الى الواقع » - مجلة « تعليقات فلسفية » العدد ٨٢٢ ، ويقول ج . و . آردل G. W. R. Ardley ان فلسفة بيركلي هي « المحاولة الجادة لمجابهة الخلاعة الثقافية (التي حرضت عليها الثورة العلمية) والتي وجه إليها اللوم رجال مثل جون دون John Donne » . فلسفة بيركلي عن الطبيعة « في مجموعة الفلسفة العدد الثالث - جامعة أوكلاه ١٩٦٢ ص ١٠ .

(٦) عقد ريتشارد وستفال Richard westfall مقابلة بين الفضاء الديكراتي وفضاء نيوتن في كتابه عن « نيوتن والفضاء المطلق Newton and Absolute Space » - المخطوطات الدولية لتاريخ العلوم ١٩٦٤ ص ١٢١ - ١٢٢ . وقد روجع كذلك مقال « الآثار الفلسفية لصياغة مبدأ الجمود » مجلة « ديجرين » ١٢٢ - ١٩٨٢ - ٣ - ٣٠ .

تأمل أم تحكم ؟

من الملامح الخاصة بالمعرفة اليقينية عند ديكارت اعتقادها بقدرتها على استنباط معرفة موضوعية بالطبيعة . وهذه المعرفة متى تم الحصول عليها قد تنتهى الى نوع من السيادة والسيطرة على الطبيعة ، مما يجعلنا نستمتع بدون أدنى جهد بجميع ثمرات الأرض (٧) . ان هذه المعرفة لها هدف ، هو إتاحة متعة لا حدود لها تجيء فى أعقاب تحكم مطلق فى الطبيعة . ومن البديهي ان الرغبة تذوب وتتلشى فى حالة الاستمتاع .

لقد رأينا كيف ان القضاء المتجانس واللاتهاى فى علم الفيزياء عند ديكارت يلغى القدرة على الرغبة بغية التوصل الى تحكم شامل فى الكائنات والأشياء ، ونجده الآن أن هذا التحكم يتزامن مع ممارسة إحدى المتع القصوى . والانسان فى رأى ديكارت لا يتحكم فى الطبيعة انطلاقاً من جسده ، مادام قد ألغى كل رغبة تربط بينه وبين الكون . فالمعرفة اليقينية عنده لا تتأصل فى نقطة معينة من حيث الزمان والمكان ، لأنها معرفة موضوعية . من هنا تبدو كأنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالعلم التقليدى الذى يتطلب بدوره التحكم فى العواطف والرغبات . بيد ان المعرفة اليقينية الديكارتية تتميز على العلم التقليدى من حيث أنها لا تقف فى بلوغها للذروة عند مجرد نشوة التأمل ، وانما تتصاعد حتى تطلق الجسد من عقالة . فالانسان عند ديكارت يؤكد لنفسه ، لدى ممارسته لاحدى المتع القصوى ، انه قد استعمل فوق جميع الحدود التى كان جسده يفرسها عليه .

ومنذ عصر أفلاطون Platon استمر المتعارف عليه فى الفلسفة يرى أن هناك رابطة وثيقة بين التحكم فى الجسد وبين تسامى الروح نحو استقلال ذاتى نسبي للكائنات ، التى تستطيع عن طريق اسكات رغباتها الوصول الى المعرفة . لكن هذه الرابطة بدأت فى عصر ديكارت تتخذ شكلاً جديداً ، فلم يعد الجهد العلمى النظرى أو التأمل هو الذى يطلق الروح من عقالها حيث هى حبسية الجسد ، وانما الذى يفعل ذلك هو بالأحرى النمو المتتابع لنوع من المعرفة ، يتيح للجسد التخلص من قيود الزمان والمكان .

ولا تؤدى هذه المعرفة الى تجلى الذات العلية ، ولا الى تأمل الحقائق الازلية السرمدية . فالجهد الذى تبذله الروح التى تتطلع الى الفهم

(٧) رينيه ديكارت « حديث عن المنهج » فى مجلة Oe Vres et lettres - باريس

١٩٦٦ - ص ١٩٦

والادراك لم تعد الحياة التاملية هدفا له ، اذ ان هذا الجهد هو الوسيلة للتحكم فى الطبيعة وفى الجسد ، انطلاقا من وجهة نظر عليا . ومتى تم هذا التحكم يتحرر الجسد من الأمر الذى كان يستقبله ويحط من شأنه . فالحرية لم تعد هى ثمرة الجهد الذى تبذله الروح فى تأملها للأشكال والأفكار ، انما الحرية قد أصبحت بالفعل مرتبطة بامتلاك واستخدام أحد العلوم ، ولأن هذا العلم أداة تحكم فى الشيء ، وليس حركة نابعة عن رغبة فى شيء يشبع حاجة جسدية أو روحية ، فإنه يمنح من يمتلكه حرية لا حدود لها . وفى النطاق الذى تقضى فيه السيادة على الرغبة فإن المعرفة الديكارتية لا تقترح علينا أن تستخدم بصورة أفضل توتباتنا نحو الكائنات والأشياء . بل تطلب منا الغاءها والقضاء عليها . ذلك أننا بشرط الامتناع نهائيا عن الرغبة فى أى شيء سوف نمتلك معرفة تحررنا من اسارنا ، وهكذا يكون أكثر العلوم تجردا عن المادة قد وضع نفسه أخيرا فى خدمة مشروع التوصل الى معرفة تتوطد بها قدرتنا التامة على الأشياء . ولقد كانت وجهة النظر التى تقول بوجود « جرم كوني » ، أى جرم ليس هنا أكثر مما هو هناك . هى المنطلق الذى بدأ منه البحث العلمى الحديث منذ اللقاء خطاب المنهج (discours méthode) الذى قامت عليه نظرية كنيسة الميثوديين وتعاليمها ، وهى حركة دينية اصلاحية قادها فى أكسفورد عام ١٧٢٩ تشارلز وجون وايزلى فى محاولة لاجياء كنيسة انجلترا . ان ما كان يثير حنق وغضب الجيزويت فى صحيفة « جورنال دى تريفو » هو الاقتناع الذى كان يبيده ديكارت من أن فى مقدور الانسان انكار وجود جسده الشخصى (أ) ، وهذا الاقتناع هو لب مذهبه ، اذ أنه يؤكد فى الوقت نفسه كلا من المتعة التى تعقب الغاء الرغبة وممارسة التحكم المطلق فى الطبيعة .

وليست الموضوعية التى يتوج بها مبدأ المعرفة عند ديكارت هى الدليل على روح تخلصت تدريجا من مطالب الجسد ، ولكنها دليل على تحكم كامل فى الحركات الآلية التى يخضع لها الجسد والوسط الذى يعيش فيه . ويمضى كل شيء ، انطلاقا من شعور عميق بعدم الثقة فى قدرة الروح على التماص من الجسد ، كما لو أن أسلوبا علميا قد نما وتطور من أجل التحكم فى المادة ، من شأنه إتاحة تجنب بذل الجهد وصولا الى حياة تنحو الى التأمل للعثور على سلام الروح والجسد . ان الدقة الحسابية والموضوعية النظامية يدلان جيدا على ترفع عميق عن الأحكام المسبقة وخواص الجسد والزمان والقضاء . الا أن ديكارت يرى فى هذا

(أ) اشار اليه جورج هيلل ص ٥٠ .

الترفع أنه غير مرتبط بالضرورة بالتقشف الفكري ، الذي تتعطل بمقتضاه احتياجات الجسد عن حجب النور عن حدسية العقل . انه بمعنى آخر دليل على روح صممت على أن ترتفع بصفة خاصة فوق الجسد والطبيعة ، لكي تتفهم وظائفهما وتتمكن بالتالي من السيطرة عليهما ، ومن ثم تطلقهما من عقالهما .

اللاكونية والسيادة

إذا كانت قسوة العلم من النوع الديكارتي ، البعيدة عن كونها منزهة عن الغرض ، تقدم وصفا لمشروع للتحكم المطلق في الطبيعة وتدل على عدم ثقة عميق تجاه الروح التي ترى أنها بالغة الضعف بحيث لا تقوى على الارتفاع الى ما فوق تجاوزات المادة ، تأكدت بذلك مشروعية حدوث تقارب بين موضوع الرغبة وموضوع المعرفة . ذلك لأن ما يستتر عندئذ وراء القصد من الدعوة الى علمية ديكارتية (وهو مذهب يقود الاكتفاء بالعلم من حيث قدرته على الذهاب الى المسائل القصوى الدائرة على المعرفة البشرية) ، إنما هو رغبة في الهروب خارج العالم عن طريق الحصول على معرفة شاملة بهذا العالم . ان هناك دفعة عارمة تعمل على اقامة بنية من المعرفة العلمية الحديثة .

هذه الدفعة العارمة تؤدي الى تصوير للكون من شأنه أن يتيح امكانية التوصل الى حرية شاملة عن طريق محو الرغبة والقضاء عليها . ولنركز اهتمامنا على الحقيقة القائلة بأن هذا الإلغاء على وجه الدقة هو الذي يحدث الإدراك الحسي بالكون في صورة فضاء متجانس ولا نهائي . ولأن الرغبة دالة على قصور في علم الكائن يكون الغاؤها دليلا على السيادة الشاملة والمتعة . وكلما كان الغاء الرغبة متجاوبا مع فضاء لا نهائي متجانس ، أي فضاء ليس فيه أي جزء من شأنه إيقاف رغبة ما بأكثر أو أقل من إيقافه لرغبة أخرى ، يصبح اللاكون واحدا من الأشكال التي ينعكس فيها الرجاء بالتوصل الى الحرية المطلقة . وليس من شك في أنه عن طريق هذا الرجاء عمد الغرب منذ القرن السابع عشر الى أن يلغي بصورة منتظمة حالة الامكانية الكوزمولوجية (أي ما يختص بنشأة الكون) لكي ينصرف تماما الى تشييده نظام آلي واسع المدى ، قادر على السيطرة على الكون (٩) . فبمقتضى عملية السير تباعا في محو الرغبة

(٩) عن الغاء شرط امكانية وجود علم للكونيات ابتداء من القرن السابع عشر ، انظر بيلو بونتي في كتابه *The Rebirth of Cosmology* ، نيويورك ١٩٧٦ . وعن بحث هذا الشرط انظر ستيفن تولمان في كتابه *The Return to Cosmology Postmodern Science and the Theology of Nature* ، بيركل - جامعة كاليفورنيا ١٩٨٢ .

فى فضاء لا نهائى متجانس يتجسم الرجاء فى الوصول الى حرية
لا حدود لها .

زوال غرور العالم

لقد كان الفضاء المحدود وغير المتجانس فى علم الطبيعة عند أرسطو
يستبعد تماما أى زعم يقول بأنه بتطوير أحد العلوم يستطيع ، عن طريق
اتاحة التحكم فى مجموع الحركات الطبيعية ، أن يطلق العقال للرغبة
بالعمل على الفائثا : ذلك أنه مع وجود عناصر تحاول بنفسها اللحاق
بمكانها الطبيعى فى كون متدرج التنظيم كانت السيادة على الطبيعة
وحيازتها أمرا غير متصور الحدوث . لكن السيطرة على الطبيعة فى فضاء
لانهاى وحافل بعناصر مختلفة فى الحركة والسكون (مبدأ الجمود) كانت
أمرا متصورا تماما .

فهل ترانا نعثر ، خلال القرن السابع عشر ، على احساس بما يدور
على هذه الوتيرة فيما بين الفضاء والرغبة ؟ لقد كان كل من شيكسبير
وجون دون John Donne وبليز باسكال Blaise Pascal يشمر
بالهلع المترتب على انهيار الكون التقليدى لصالح عالم لانهائى متجانس ،
وكان هذا الهلع واضحا تماما (١٠) . وأقل من ذلك وضوحا ادراك
آثار هذا الانهيار على وضع الرغبة ، وهو الوضع الذى وجد نفسه حين

(١٠) يستحيل أن نحدد هنا جميع المؤلفات التى تناولت الثورة العلمية خلال القرن
السابع عشر وآثارها الثقافية . وأكثر هذه المؤلفات شحولا هو مؤلف شارلز ويبستر
The Great Instauration : Science, Medicine and Reform.
لعام ١٦٦٦ - ١٦٤٠ - نيويورك ١٩٧٦ . ونشير هنا الى أن آثار الثورة العلمية مركبة ،
فمن ناحية كان الهلع من جراء انهيار الكون القديم ، ومن ناحية أخرى الحاسة غير العادية
للفكرة أن قدرة الانسان ستتقلب على الطبيعة . ووفقا للتسلسل نقول أنه ليس منسك
سد معين يفصل حالة الهدوء (الذى ينسب الى الأخذ بالكون التقليدى) عن حالتى الهلع
والحاسة . ويلاحظ فيكتور هاريس على سبيل المثال أنه ابتداء من عام ١٥٧٠ كان موضوع
الاحلال عميق يطرأ على الطبيعة هو الذى فرض نفسه وتوسع لى ينتهى فجأة فى عام ١٩٣٠
ازاء فكرة الطبيعة المتجددة (كتاب All Coherence Gone) جامعة شيكاغو ١٩٤٩
ص ٨٧) . أما فيما يتعلق بدور العلم فى المجال الثقافى والفكرى فى القرن السابع
عشر فى إنجلترا فإن المعتقد اليوم أنه كان أقل أهمية مما كان يصور . وهذا ما يراه
مايكل هانتز فى كتابه « العلم والجمع فى عصر الإصلاح فى بريطانيا Science and
Society in Restoration England » كبريدج - جامعة كبريدج ١٩٨١ . أما فى
فرنسا فيرجع الى كتاب جان اهرارد Jean Ehrard وعنوانه « فكرة الطبيعة فى فرنسا
فى فجر عصر النور » ، باريس ١٩٧٠ . وحول تاريخ تغيير الثورة العلمية يرجع الى
يرنارد كوهين فيما كتبه بعنوان « القرن الثامن عشر وأصل مفهوم التنسورة العلمية
فى مجلة « تاريخ الفكر » العدد السابع والثلاثين ص ٢٥٧ - ٢٨٨ .

جوبه بزوال الغرور عن العالم أمام الاختيار بين أمرين هما الانحلال الأخلاقي والمذهب الجنسيني المتشدد (وهو مذهب متعلق بالنعمة الالهية الجبرية وهي حركة دينية وفكرية أثارها أتباع هذا المذهب من المسيحيين الأخلاقيين المتشددين) . وعلى أى حال فإنه ابتداء من أواخر القرن السابع عشر كان الحديث عن الرغبة البشرية في الأشياء والكائنات وما وراءها يعتبر من المشاكل . وكلما استشاط الإنسان غضبا راوده الشعور بأنه يعيش داخل كون خاص ، وإذا الالفاء التدريجي لحالة القدرة على الرغبة يؤدي الى تسطيح العالم ، ومن ثم الى اختفائه .

ولم يتوقف هذا التصاعد المزدوج في اخماد الرغبة وطمس العالم عن الانتشار منذ القرن السابع عشر حتى أيامنا هذه ، كما ظهرت في وجه هذا التصاعد ردود أفعال متعددة . ففيما عدا ذلك الاختيار الذي طرح بين أحد بدليين هما الانحلال الأخلاقي والمذهب الجنسيني هناك العديد من المواقف الفلسفية التي تستحق التوقف عندها . لقد إتاحت لنا الفرصة قبل ذلك للإشارة الى رد الفعل الذي أعرب عنه ببركلي في القرن السابع عشر ، فلنلق الآن نظرة على بعض الفلسفات الأقرب منا .

المعرفة والرغبة

لقد حدث في مطلع القرن العشرين أن فقد موضوع الإدراك الحسي طابعه الذي كان له جوهره المحدد . فمنذ ويتجنشتاين Wittgenstein حتى هايدجر Heidegger مرورا بكل من سارتر Sartre وجبريل مارسيل Gabriel Marcel لم يعد أحد يعتقد في التصوير التقليدي القديم للعلة عن طريق مجابهة الموضوع . كان هوسرل Husserl قد هز هذا النموذج بعنف ، عندما أثبت أن الوعي لا يدرك موضوعا ما ، الا ضمن علاقة قصدية تجعله يتخطى حدود الموضوع ، أى الشيء المنظور ، لكي يضعه في مضمون غير مرئي (١١) . ان تركيز هوسرل على مفهوم « القصدية » يثبت بقدر كبير أنه ليست هناك ، في رأيه ، أى معرفة بدون أن يكون هناك « تحرك » من الروح نحو الشيء . وقد كان الأمل الذي عاش عليه هذا الرجل الذي يعتبر مؤسس علم « الفينومينولوجيا » أى علم الظواهر لدراسة الظواهر كما تبدو بصرف النظر عما وراءها من حقائق ، هو إعادة بحث فلسفة تؤكد امكان حدوث هذا التحرك . أى أنه

(١١) في رأى ايمانويل ليفيناس أن « القصدية تنطوي على آفاق متعددة في الانهاتات الموجهة اليها وتفكر في الأشياء أكثر من تفكيرها في الموضوع الذي تتحدد فيه » . فال ذلك لدى الكشف عن وجودها مع هوسرل وهايدجر .

يوجد في أي شيء ، شيء آخر غير الشيء نفسه ، وهذا هو السبب الذي يجعل في قدرتنا وبرغبتنا أن ننجذب إليه ، أي أن نرغب فيه (١٢) .

أما هايدجر وسارتر وحتى ويتجنشتاين فانهم قد حاولوا ، رغم الفوارق الأساسية فيما بينهم ، اثبات أن المضمون أو الجو العام الذي تبدو فيه الكائنات والأشياء ، لها من الأهمية والأصالة ما لا يقل عن أهمية وأصالة مكوناتها التي يبدو أنها أعطيت لنا في نوع من الإدراك الحسي الأصلي (١٣) .

(١٢) يقول مارك ريشيه Marc Richir « ان موضوع الاستعلانية - والاستعلاء عند كانط صفة للمعاني أو الابداء التي يعتبرها خاصة بالفكر وحده والتي يدعوها بالبنية أو ذاتية طبقت في حدود التجربة . والاستعلانية فلسفة تقر الصور والمعاني سابقة على التجربة وهي فلسفة مدرسة امرسون الامريكية المتميزة بصوفية أحادية لا ترى الصالم الا اذا هو خرج عن نقطته غير العالمية المطلقة وغير القضائية الزمنية ، أي الحاضر الخالص » وذلك في كتابه *Au-delà du renversement copernicien* لاهاي ١٩٧٦ ص ٩ . وتنقصنا دراسة مقارنة عن الرغبة والتصدية .

(١٣) يرى هايدجر أنه لا وجود للإدراك الحسي الملموس والأصل للكائنات والأشياء ، وهو الإدراك الذي يترجم بعد ذلك الى اصطلاحات فكرية . وقد كتب يقول : « ان تقرير القطيعة بين المحسوس وغير المحسوس ، وبين ما هو فيزيائي وما ليس كذلك ، هو أمر يبعث على الارتياح » . كتاب *Der Satz vom Grund* ١٩٥٧ - ص ٨٨ - ٨٩ . ويلاحظ آريون ل. كنكل Arion L. Kelkel على وجهة نظر هايدجر ان « من المستحيل ان تكون هناك احساسات خالصة للون أو للضوء أو للصوت (وان هناك) اولية للعالم بالنسبة لأي كيان داخل العالم » كتاب « الاسطورة والكائن *La légende et l'être* » باريس ١٩٨٠ ص ٢٢٢ - ٢٢٣ . ان من الصعب أن نرى كيف يتفق وضع هايدجر مع نظريته عن الكيان . فاذا كان العالم قد اعطى لنا اولاً دانياً فما الذي يتبقى للكيانات ؟ اما ويتجنشتاين فانه يمد أن كان يعتقد أثناء كتابته مؤلفه « معاهدة منطقية فلسفية *Iractatus Logico-Philosophicus* » ان في الامكان التوصل الى تصوير للواقع الذي لا يستند الى عناصر خارجة عن هذا التصوير ، وقد وصل الى اعتبار ان فكرة الدخول المباشر الى العالم أو الى الأشياء التي تمر بخاطرنا ليس لها أي معنى . وفي رأى جاك بوفريس Jacques Bouveresse ان ويتجنشتاين يدرك تماماً ان « أي شيء نستطيع رؤيته يصح أن نقراء من جديد وأن نفهمه » . وأنه قد لا يكون لذلك معنى في حد ذاته أو لو أخذ على حدة ، ولكن معناه يبدو باتباع أسلوب أو استعمال خاص . « كتاب : « خرافة الباطنية *Mythe de l'interiorité* » باريس ١٩٧٦ ص ٢٤ . وقبل ذلك في كتاب : « الكائن والعدم » ١٩٤٣ أكد سارتر أن مفهوم الاحساس الخالص هو « مفهوم مهجن » . واحد أحلام علم النفس » ص ٣٧٧ - ٣٧٨ . ان الاتجاه الى انكار أن هناك شيئاً قد أعطى لنا أو قدم إلينا لم يتوقف عن الانتشار منذ ذلك الوقت . وتحليلات جاك ديريدا مرفوعة بشأن عن وجود ادراك حسي أصلي إذ يقول : « ليس هناك احلاقاً أي ادراك حسي ، والمقول هو تصوير للتصوير » . عن كتاب « الصوت والظاهرة *La voix et le phénomène* » باريس ١٩٦٧ ص ١١٦ ان تحليلات ويلارد أو . كوين التي يقول «

وحتى فكرة « الموقف » قد أصبحت بدورها شيئا مبتذلا . ان فى التشديد على المضمون ما يشبه جهدا يزود ادراكنا الحسى للحقيقة باطار عام لتفجر عالم أجدادنا الأقدمين الى كون لانهاى حيث فقد هذا الادراك كل سند متين . والثقافة الحديثة فى محاولتها بناء دعائهما على فكرة فناء عالم معين قد أفزرت فى الوقت نفسه أجساما مضادة صالحة لابرأ. الانزعاج الذى ترتب على هذا الفناء . انها أحاطت الكائنات والأشياء بمضمون وموقف أو بوسط يكتنفها ، بحيث تعيد اليها شيئا من الصلابة والتماسك . وقد وصل ذلك اليوم الى الحد الذى يجعل ما ليس شيئا محسوسا ينفو أكثر تكوينا للشئ من الشئ نفسه ، والى أنه لا شئ فى نهاية الأمر موجود بذاته .

ثم جاءت التطورات الأخيرة فى الفيزياء الحديثة ، فزادت من سرعة تحليل الشئ المحسوس ، اذ أن الفكرة التى تقول بأن وقتنا سيأتى يمكن فيه حصر الجزئيات الأولية للمادة قد صرف النظر عنها الآن (١٤) .

ان تحليل الكائنات والأشياء المحصورة مواضعها والقائمة فى مضمون ثابت مستقر لا يزال أكثر مدعاة للدهشة على المستوى الأدبى . وفى هذا الصدد كتب س.م. البريز R. M. Albrès يقول : « ان الأدب

== يول جوشيه انها « نذل على أن متابعة البديهيات الى لا يمكن الاعراض عليها وسلف الصور بالأساس هما المبودان فى مبحث العلوم القديم الذى كان يتعين الاسراع فى تنويفه » باريس ١٩٧٨ ص ٣٦ . ان ريتشارد رورتي يضع جون ديوى أيضا الى جانب كل من هايدجر وويتجنشتاين من حيث أن الثلاثة « كانوا على اتفاق فى أن مفهوم المرفق بوصفه تصورا دقيقا لابد من التخل عنه » . كتاب « الفلسفة ومراة الطبيعة Philosophy and the mirror of Nature » جامعة برينستون ١٩٧٩ ص ٩ .

وللتأكد من هذا الرافض للادراك الحسى الاصلى أو بالأحرى أى موضوع يعطى للادراك لا بد أن نذكر مع ليزيك كولاكوفسكى Leszek Kołakowski انه خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر « بذل جهد كبير للتخلص من الذاتية (نسبة الى الذاتية . وهى مذهب فلسفى يقيم المعرفة كلها على أساس من الخبرة الذاتية) اذ أن القضية قد وصل بها الأمر الى أنها اعتبرت كبناء بغير محتوى من الواقع ، أو كشئ ما أضيف بغير مسند الى مضمون التجربة . والأمر الجوهرى كان التوصل الى « تجربة » خالصة عارية من كل عنصر ذاتى . انظر كتاب The Alienation of Reason : A History of Postivist Thought نيويورك ١٩٦٨ ص ١٠٤ .

(١٤) بقدر معرفة المؤلف فان جميع المؤلفات غير التقنية عن تطور الفيزياء الحديثة رأت استحالة فهم « كتل بناء » العالم بوصفها من النظريات الثابتة . غير أن الجميع يركزون كذلك على أن هذه النظرية مازال لها حتى الآن تأثير سحرى قوى على أساليب التفكير المعاصرة . ويبدى هربرت باترنيلد فى هذا الصدد بعض الملاحظات فى كتابه « أصول العلم الحديث "The Origins of Modern Science" لندن ١٩٤٩ .

الحديث لا يقدم اليها شيئاً في صورة مشتركة ، لا الاحساس بالحياة ، ولا تفاهم مسبق . ولأن الكاتب والقارئ غريب أحدهما عن الآخر فانهما لا يتعمان في الاتصال بينهما بأي أسلوب للتفاهم متفق عليه ، ولا بأي حكم سابق مشترك ، (١٥) . ولم يكن لمثل السعوى الواردة في كتاب « الرواية الجديدة Le Nouveau Roman » التي ركزت على ضرورة انتهاج نوع من الموضوعية المطلقة (١٦) ، الا أن تعمل على زيادة ابراز التحلل الذي جرى في عالم مشترك . وهذا التحلل يؤدي بدوره الى تحلل الأشياء التي ينطوى عليها هذا العالم ، وذلك على وجه التحديد هو السبب الذي يثير الحساسية لوصفها بكل دقة (١٧) .

بدائل كونية متناهية الصغر

ان القول بأن تحلل الكون في سرمدية فضاء متجانس قد جاء عتب مراقف ومضامين وبدائل كونية متناهية الصغر من شأنها اضافة معنى على الكائنات والأشياء لا يمكن تجنبه . فنحن لا نستطيع أن ندرك كنه شيء بصفته هذه ، أي الشيء في حد ذاته (١٨) . انما نحن في حاجة الى

(١٥) روم. البيريز R. M. Albercz . كتاب : « تقويم أدب القرن العشرين » ١٩٦٢ ص ٣٥ .

(١٦) يقول آلان روب جرييه Alain Robbe-Grillet في كتابه بعنوان « من أجل قصة جديدة » : « ان أي تفسير كائنا ما كان لا يمكن أن يكون الا زائدا عن الحد ازاء وجود الأشياء .. فالأشياء لن تقبل طفتان الماني الا من الظاهر - كما لو كان من قبيل السخرية - لتظهر بصورة أفضل الى أي حد تبقى بمثابة عن الانسان » - باريس ١٩٦٣ ص ٢٤ - ٤٥ .

(١٧) يقول وينفريد انجر Winfried Eger ان من رأى روب - جرييه « ان الفضاء الثلاثي الأبعاد له وطاقت لا تترك مكاناً لأي وجهة نظر لأي مؤلف » عن كتاب « القصة الفرنسية » نيويورك ١٩٦٩ ص ٢٢١ . وقد نسي وينفريد انجر أن يضيف أنه يعني إحدى وجهات النظر فان من يخفى ليس للمؤلف وحده وانما العالم كذلك .

(١٨) حتى الرؤية البسيطة للشيء ليست رؤية شيء . ويذكر فيرجيل س. - الديرش بعد نيلسون جردمان أنه « لا شيء منظور ببساطة » - « المرايا والمصور والكلمات والادراك » مجلة الفلسفة العدد ٥٥ - ١٩٨٠ ص ٣٩ - ٥٦ . وكان ارنست كاسميه Ernest Cassier حتى قبل كل من هايدجر وويتجنشتاين وديوي وكوين وديدا قد أثبت أن حصر العناصر الفردية ، بعيداً عن الحس والاستيعاب أو التصوير ، يبدو في آخر لا في بداية القضايا الفكرية : « ان الحس يبدو كانه قد أمسك بمحتوى ، كما لو كان شيئاً منفصلاً ومكتفياً بذاته ، ولكن لا تكاد تضع هذا الشيء في رأى حتى يتحلل الى نسج من الافتراضات النسبية التي يؤدي الواحد منها الى الآخر . ان المفهوم والرأى لا يفرقان الفرد الا كضوء ، وفي الوقت نفسه لا اختلاف منهجي ، أي اختلاف يبدو كاحد =

وضعه فى مضمون يتكون من اشياء سابقة عليه فى الكون ، كما نكون فى حاجة الى خلفية ثابتة لكي نذكر كنه الحركة . غير أن الفلسفات الحديثة لا تميل كثيرا الى الحديث عن الأكوان . ربما خوفا من التقدم الكبير للفيزياء الجديدة . فبعد محاولة لصرف الأنظار مؤقتا عن فكرة زوال الكون بأن عمد هوسرل الى الاتيء بقرينة مرتجلة ، وجاء هايدجر بنظرية تسليط فرجة من الضوء على الكائن ، وتحدث سارتر عن موقف تاريخى سياسى ، فانهم يحاولون الآن اثبات أن التعبير اللغوى هو المرجع الأخير الذى يستند عليه عالم اليوم فى تميزه ، الا اذا كانوا يقتفون أثر توماس كوهن Thomas Kuhn ، ويأخذون بمفهوم المثالية لتبيان كيف أن ادراكنا الحسى للعالم متوقف على جمهرة من الايضاحات الغامضة أو بعض الآراء غير الواضحة . والنتيجة هى أن الانسان الحديث يسترب فى أن ما يراه وما يقوله لم يعد ينصب على الشئ المقصود . فبينما يقدم الكون التقليدى خلفية مشتركة اذا القرائن والمواقف وغيرها من البدائل الكونية المتناهية الصغر تختص بالطبقات والأمم والجماعات ، لا بل حتى بالأفراد .

ان وجهة النظر القائلة بأن الأشياء المحسوسة تدخل فى نطاق كون مخلوق ، أى أن هناك علة لوجوده ، وله حدود معينة ، قد جرى اغفالها والتخل عنها . ورغم ما توصل اليه بعض علماء الفيزياء فى القرن العشرين من استدلالات مؤداها أن مسألة تتبع جزئى أولى لم يعدله المعنى الذى كان له فى عصر علم الطبيعة التقليدى ، فإن الفكرة التى تسود اليوم هى أن الكون - لأنه لانهاى وموجود بذاته - يشكل أساسا لعلوم ينبثق عنها ادراك وفهم أشياء ينفصل بعضها عن بعض تمام الانفصال . هذه الأشياء ، التى انفصلت تماما عن أى نظام كونى ، يمكنها بعد ذلك أن تدخل فى نطاق تصورات هندسية ، أو أنظمة آلية ، أو أى حساب عدى . لكن هذا الانضواء للأشياء داخل اطار توصل اليه العقل البشرى يذيب أو يزيل فى نهاية الأمر الطابع الخارجى (أى التبعية لقدرة خارجية) للشئ بالنسبة لوعى الذى يستوعبه . واذا كان صحيحا أن الشئ لا يمكن أن يتبدى الا فى اجمالى العلاقات التى استنبطها العقل البشرى فإن هذا

= المعلومات الأصلية ازاء المقترحات الخاصة « - برلين ١٩١٠ ص ١٢٤ من كتاب له عنوه
اللاتى :

Lubstanzberg:rif und Funktions begriff : Untersushungun lber die grund
Fragen der Erkenntnis Krlktuk.

ويلاحظ جان بياجيه : « ان الموضوعية العلمية فى تطور العلوم لم تعد من عمل الحس
المباشر للشئ .. فليس هناك موضوع فى حد ذاته » - من كتاب : « مدخل الى مبحث
العلوم الوراثة »

باريس ١٩٧٢ الجزء الثانى ص ٦٧ - ٦٩ .

الاطار رغم كونه من نتاج هذا العقل نفسه فهو أيضا يجعل الشيء بدون وجود يذوب ويحلل . غير أن الشيء الذي يتيح اجمال العلاقات التي اوجدها العقل البشرى لا يمكنه الظهور في صورة شيء جاء من الخارج . من هذا المفهوم فإن ما يعاني منه الانسان المعاصر اليوم ليس هو على وجه الإطلاق شعوره بأنه مسلوب الإرادة يعامل معاملة الشيء . وإنما على عكس ذلك ما يصفه هو ادراكه لعالم استنبطه هو نفسه ، ولم يعد يرى فيه منذ ذلك الوقت أى غرابة .

ولعله يتعين ، من أجل القضاء على هذا العناء ، الاقرار بوجود كون مخلوق ، أى بجمع من الأشياء المرتبطة بروح غير الروح البشرية (١٩) . غير أن المحدثين لا يستطيعون التوصل الى مثل هذا الاقرار ما داموا يتخلون عن امكانية السيطرة على هذا الكون ، وبالتالي عن اعطاء معنى أنهم هم الذين اوجدوه .

وبغير أن يذهب هوسرل الى حد التسليم بوجود كون مخلوق فانه قد حاول الاندلاء الى القوة الخارجية التي أوجلت العالم ، اذ أنه لم يتوقف عن الاعتقاد بوجود نظام يتيح لنا رؤية الأشياء وهي تهب نفسها لنا في حين تظهر متحررة من مكونات الشعور . ذلك أن الأشياء التي تهب نفسها ليست بطبيعة الحال من نتاج الشعور .

التعبير الهندسى للكون

كان كائف يميل الى الاعتقاد ، بالكثير من السذاجة ، بأن الكون لا يعدو أن يكون مشهدا مسرحيا عاديا ، وأعرب عن ذلك خلال كتابته التناقضات المشهورة « نقد العقل المجرد » (٢٠) . ان الكون لا يمكن تصويره ، لأن أى تصوير آلى للواقع الموجود يفرض وجود فضاء لانهاى ومتجانس ، ومثل هذا الفضاء هو فضاء كوني . ولا معنى ذلك ان من غير الممكن صياغة أو التعبير عن علم للكونيات . ومع أن الاهتمام يعطى لتعبير علم الكائنات فأننا نفضن الى أن هذا التعبير يسمى الكلام عن الكون ، والكلام ليس تصويرا . إنما التصوير هو بمثابة الصورة التي تنعكس عن الشيء ، في حين أن الكلام عن الكائنات والأشياء يدخلها في مجال القول والحديث . ولأن الحديث لا يمثل الكائنات والأشياء

(١٩) هذه هي نظرية توماس مولنار في كتاب : « الله ومعرفة الحقيقة

• Dieu et la connaissance du reel باريس ١٩٧٦ .

(٢٠) حول أهمية التصوير وصفة خاصة التصوير الهندسى في مكونات فلسفة

كائف انظر كتاب رولاند كالتجر بعنوان : Kant and newtonian Science ١٩٧٦

ص ٢٤٩ - ٢٦٢ .

فانه يترك لهما امكانية التحول كثيرا أو قليلا عن الحالة التي هما عليها (٢١) . ونحن نستعمل عبارة قالها جاك ديريدا Jacques Derida فنقول ان الحديث والكلام يسجلان « فارقا » ، أى أنهما يستلخان الى الواقع نوعا من التفاوت يفرض نفسه فى علم الكائنات ، وبسببه يساورنا الشك فى أن الأشياء لم تكن دوما على ما هى عليه ، ولن تظل دائما على ما هى عليه . وبصيغة أخرى فان الحديث عن الكون يشمل الحديث عن الزمن .

لقد استيعبت الفلسفة الطبيعية (الفيزياء) فى مطلع العصر الحديث الكلام عن الزمن . ذلك أن تصوير أو تمثيل الكون حل محل الكلام عن الكون ، ولم يعد الكلام يعدنذ الا أداة للتصوير أو لرؤية واضحة (٢٢) . ويلاحظ ولتر أونج Walter Ong فى تحليله لهذا الانتقال من الكلمة الى الرؤية « أن المعرفة أخذت منذ القرن السابع عشر فقط تستوعب تقريبا ، قياسا مع الرؤية » (٢٣) .

هذا الحدث عن سيادة التصوير يحمل فى ثناياه جرنومة فكرة عدم وجود الكون . فالعودة الى الأخذ بالفلسفة الأفلاطونية وافول نجم التقاليد الأرسطوطالية والتوماثية (نظرية توما الكوينى فى اللاهوت والفلسفة) كان من شأنها تثبيت الفكرة القائلة بأنه ليس بالكلام يمكن فهم العالم ، وانما يمكن ذلك بالهندسة وعلم الحساب . أى أن دعاة الحساب والهندسة يتقربون الى خالق العالم الذى قال به أفلاطون ، وليس الى اله القديس ، حنا ، وهو الاله الذى خلقت كلمة منه العالم (٢٤) .

(٢١) كما قال ويتجنشتاين « فقط ما يمكن أن يكون كذلك مقصورا فى شكل كيان غير اللغة يستطيع القول » عن Philosophische Bemerkungen اكسفورد - بلاكويل ١٩٦٤ ص ٨٤ .

(٢٢) لا شيء أفضل مما قاله ديكاوت فى الجزء الثالث من كتابه Regulae الذى يعبر عن هذا الذى حدث للرؤية على حساب الكلمة : « يتعين علينا فيما يتعلق بالمضوعات المطروحة لدراستنا أن نبحت لا عما فكر فيه آخرون أو ما يدور فى حديثنا وانما عن ذلك الذى نستطيع أن تكون عنه صورة واضحة ومنطقية أو عما تقدر على استنباطه بكل وثوق ، ذلك ان الأمر لا يتعلق الا بالملم » . باريس ٥٣ ص ٤٢ .

(٢٣) ولتر أونج « وجود الكلمة The presence of the Word » نيومان - جامعة ييل ١٩٦٧ ص ٢٢١ .

(٢٤) ربما كانت الامية المكتسبة عن علم اللغة وطرق المعرفة التى ترتبط بها هى الدليل على العودة الى نوع من الفلسفة ، التى من أجلها كان العالم فى جوهره كلمة لا مادة ، أو التى من أجلها كما كتب لويس بوير Louis Bouyer يقول : « ان كل معرفة بالعالم ليست سوى معرفة من النوع اللغوى ، الأمر الذى يؤدى الى أن العالم فى حد ذاته لا يعدو كونه لغة مشتركة للنفوس » . كوزموس . باريس ١٩٨٢ ص ٤٢ . ويرى بوير أن العالم كلفة هو احد ملامح مبحث العلوم الأرسطوطاليسى ، ويبدو أن ~

ان الطريقة التصويرية يعودتها الى القول بوجود عالم بنيته حسابية هندسية وفضاءه لا نهائي تستبعد فكرة احتمال وجود عنصر غير مرئي فى الأشياء التى تقع فى دائرة ادراكنا وفى رغباتنا ، عنصر غير مادي وفوق الطبيعي ، بسببه تدخل هذه الأشياء فى نطاق جملة كونية . وإذا كان التصوير هو حقا صورة للأشياء كما هى ثابتة الى ما لا نهاية فى جمود كتلتها فان العزم على تصوير الكون يفترض معه أن يكون كل ما يحتوى عليه الكون يمكن تحويله الى كتلة جامدة . غير أنه لا التجديد فى الفلسفة الأفلاطونية ولا انتشار علماء الرياضيات هم الذين جعلوا الغلبة للتصوير على الكلمة بأنفسهم ، إذ أن هذا التجديد وهذا الانتشار هما بالأحرى ثمرات علاقة جديدة بين الفضاء والرغبة .

اننا نجد أنفسنا هنا فى مواجهة نوع من البلبلة ، تحدد كما أشار ميشيل فوكو Michel Foucault جوهر الثقافة الغربية الحديثة ابتداء من القرن السابع عشر . ففيها من ناحية أن المعرفة هى الرؤية ، وأن رؤية الأشياء هى التى تبينها لنا (لا الكلام الذى يدور عنها) . ومن ناحية أخرى أن رؤية الأشياء هكذا هى انتزاعها من التناسق الكوني الذى بمقتضاه كانت داخلية فى نسبية شاملة . فما ان يجرى هذا الانتزاع حتى تصبح الأشياء غير منتزعة الى واقع سوى ذلك الذى حدده جوهرها الرياضى الهندسى ، فهى تتغلق على نفسها وتصبح قابلة للتحكم فيها والسيطرة عليها . ومن المفارقات أن هذا الانفلاق للأشياء يتصادف مع ذوبان الكون المغلق الذى قال به أرسطو فى الفضاء المتجانس اللانهائى الذى قال به ديكارت ، وهو فضاء بدلا من أن تنضوى فيه الأشياء فى الكون يعمل على العكس من ذلك على التفريق بينها ، فلا يتصل بعضها ببعض أبدا .

وابتداء من ذلك الحين يصبح الكلام عمليا لا جملوى منه . فهو عندما

الوضع الذى أعطى للمادة جاء وفقا لاتخاذ العالم بمثابة « لوجوس » أو عقل أول ، وهو كائن يفصل بين الحائى والكون فى الأفلاطونية الحديثة . وكلما طهر أن المادة حقيقة تناقص اعتبار العالم كلفة ، والعكس بالعكس . ولنفكر فى بيركلى الذى كان ينكر أى حقيقة للمادة ، ويقول ميشيل أمباتير فى ذلك : « ليس هناك من شيء أكثر تطابقا لفلسفته الا بالتأكيد الذى يقول بأن الطبيعة ينبئ لكى تفهم على حقيقتها أن يؤخذ كلفة ، من حيث ان آثارها الظاهرية (نظرية المعرفة على الظاهرات على أنها وحدها الحقائق) تتراعى فيها تبعا لنظرية علم الدلالة لا وفقا للسببية أى العلاقة القائمة بين الملة والحلول » . من كتابه بعنوان : « المادة فى العلوم وفى الفلسفة La manière dans les sciences et en philosophie » ١٩٧٢ ص ٩٤ .

يتناول أشياء راسية في الفضاء الديكارتي ومحصورة فيه تماما لا يرجعها الى النظام الكوني أو فوق الطبيعي الذي كانت تابعة له . ان الكلام يفقد قدرته الحانية لكي يصبح أداة لعملية عدم منتظمة لكل نظام كوني مقرر أو مكتشف ، وهي عملية يصحبها ما سوف نسميه « التعبير المشهدي للكون » .

لقد كانت الفلسفة الحديثة منذ مرحلتها مع ديكارت وحتى مرحلتها الايجابية التحليلية ، فيما خلا بعض الاستثناءات المعروفة ، مأخوذة بفكرة إعادة بناء مشهدي للواقع (٢٥) ، وهذه الفكرة المسيطرة كانت من العمق الى حد جعلها تستمر الى العهد الذي تعرضت فيه أسس مبحث العلوم للشك نتيجة لانتشار الفيزياء الحديثة .

واليوم ، فان هذه الفكرة بدأ أخيرا يتضح عدم جدواها . وعندما نرى واحدا من الفلاسفة التحليليين مثل ريتشارد رورتى Richard Rorty

(٢٥) يصل يقين العلمانيين في موضوع اعاده البناء المشهدي للواقع الى أعلى مداه عند ارنست ماخ الذي كان هدفه من العلم « هو التوصل الى أكمل صورة للعالم وأكثرها تماسكا » . من كتاب له بعنوان : Die Principien der Warmether

— ليزينج ١٨٩٦ ص ٣٦٦ . وعلى حنّان هنريخ هيرتز (Hejrich Hertz) يعترف بأننا « لا نعرف وليس لدينا أى وسيلة لكي نعرف ما اذا كانت تصوراتنا للأشياء تتطابق مع حقيقة هذه الأشياء ، الا فيما يختص بأن لها علاقة بها عن طريق التجربة » من كتابه

Die Prizipien der Mechanik is neuem Zusammenhange dargestellt

ليزينج ١٨٩٤ ص ٢١ ، نجد أن ارنست ماخ ينفي كل ما يمكن العثور عليه فيما وراء هذا التصوير ، بما في ذلك فكرة وجود شيء مفكر res cognitans أو شيء نسج res extensa . وبذلك يقف ماخ مع مبحث نقدي من النوع البوذي ، وهو

ما يعتقد روبرت بوير في كتابه « فكر ارنست ماخ » باريس ١٩٢٢ . وعن المجادلات التي أثارها ماخ انظر كتاب جون ت. بلاكور John T. Blackmore بعنوان « ارنست ماخ »

أعماله وحياته وأثره « ١٩٧٢ . ومن خصوم ارنست ماخ في عالم العلوم لودفيج بولتسمان Ludwig Boltzmann الذي عرض آراءه غير عرض رينيه دوجاس في كتابه « النظرية الفيزيائية في مفهوم بولتسمان وامتداداته الحديثة » ١٩٥٩ . ولم يكن بولتسمان يعارض في التصورات ، اما ما كان يطالب به فهو حرية التصور بغير الرجوع الى معلومات معينة . وعلى العكس من ذلك فان نادي فيينا كان يريد إبراز الأسلوب الذي يقول بأن المفاهيم تستنبط على أساس من الملاحظة التجريبية . وتبعا لهذا الرأي فان العلم ، وبصفة خاصة العلم الطبيعي ، يحتوى أو سوف يحتوى على كل ما نستطيع ان نعرفه عن

العالم . ستانلي كافيل الوجودية والفلسفة التحليلية Existentialism and Analytical Philosophy — ١٩٦٤ . ص ٩٦٤ — ٩٧٤ . أما جون هيل فيلاحظ أن فرض ويتجنشتاين كان تحديد المستوى اللغوي الذي ليس فيه مكان لأي لبس أو تحريف من شأنهما جعل أى تفسير له يبدو سطحيًا ، والقطوع به أن ويتجنشتاين قد تخلى عن هذا الموضوع فيما بعد ، جريدة الفلسفة الاسترالية ١٩٨٠ ص ١٥٨ — ١٦٨ .

يعلم أن استعارة الروح باعتبارها مرآة يتعين رفضها واستبعادها ، كما أن التركيز على الفلسفة يجب أن يفهم على أنه نوع من الحوار (٢٦) . ندرك أن فكرة إعادة بناء العالم من هذه البدائل من الجزئيات الأولية التي هي مقترحات شكلية إنما هي فكرة وهمية غير قابلة للتحقيق (٢٧) .

الطريق المسدود أمام هايدجر

يحتاج العالم ، كما قال هايدجر بحق ، إلى الزمن لكي يكون موجودا ، والزمن بعد متخلص من أى تصوير (٢٨) . وما له مفزى أن مؤلف كتاب *Sein und Zeit* كان يعتقد أن لا وجود للعالم ، لا لجميع الموجودات فقط ، بغير زمانية الإنسان . وما له مفزى أكثر من ذلك أن هايدجر قد وصل به الأمر إلى حده أنه كرس جل اهتمامه لنظم الشعر . أن موضوع المذهب الشعري ليس من الموضوعات المنغلقة على نفسها ، وما دمنا نتناول موضوعا غير متعلق على ذاته فإنا نترك الفضاء اللانهائي فى الفلسفة القديمة ، لكي نعيش عالما جديدا . ذلك أن هناك ألف خيط غير مرئى تجعل المذهب الشعري يلتقى بعالم الشعراء . وكلما ضاقت هذه الخيوط انتزع المذهب الشعري نفسه من الواقع الطبيعى ، الذى يصور بأنه عملية جميع لا نهائى . وبعبارة أخرى كلما زال غرور الواقع

(٢٦) ريتشارد رورنى « الفلسفة ومرآة الطبيعة » جامعة برنستون ١٩٧٩ ص ٣١٩ - ٣٩٤ .

(٢٧) تناول ويتجنشتاين بوضوح استحالة تحقيق هذا المشروع ، الذى يقول عنه جاك بوفيرس أنه كان « ينكر أن هناك وجودا حقيقيا لرموز أولية ، إذا كان ذلك يعنى رموزا لا يمكن ولا يتعين تفسيرها » كتاب « خرافة الباطنية *Le mythe de l'interiorité* » ص ٣٩٦ . وفى كتاب صدر عام ١٩٦٢ يلاحظ جون باسور « أن الفلاسفة قد افترضوا أنه لا بد من وجود تحليل أخير للمدلول الذى ينطوى عليه أى افتراض ، وهو تحليل يتضمنه عناصر بسيطة فى استطاعتنا تعيينها ، بحيث تصبح هذه المدلولات واضحة تماما . غير أن ويتجنشتاين يرى الآن أن « هذه العناصر لا وجود لها » كتاب : « مئة عام من الفلسفة *A Hundred Years of Philosophy* » لندن ١٩٦٢ ص ٤٣٠ . أما مؤرخو وفلاسفة العلوم ، فانهم يعرفون منذ زمن طويل أن « ما يسمى بالافتراضات المستعملة من الملاحظات العابرة فى العلم وكذا فى أعمالنا اليومية ، يؤكد من حيث الواقع أكثر مما يتضح لنا من خلال التجارب الموقوتة (*Ernest Nagel*) فى كتاب « علم اللاهوت المنقح ودراسات أخرى فى الفلسفة والتاريخ والعلوم *Teleology Revisited and other Essays in the Philosophy and History of Science* » كولومبيا ١٩٧٩ ص ٩٢ .

(٢٨) عن نقد التصوير أو التخيل عند هايدجر انظر كتاب ج. ل. ميهتسا *The Way and Vision* هونولولو - جامعة هاواي ١٩٧٦ ص ٢٨١ - ٢٨٤ .

الطبيعي وعاد اليه صوابه تبدى المذهب الشعري كوسيلة للخلاص من ربكة
المذهب القائل بأن الكون لا وجود له في ذاته (٢٩) .

ولكن هل لا بد من الازدعان لزمانية الانسان وكلمة الشاعر لادراج
الغيب في الظاهر ووضع الأسس لنظام كوني جديد ؟ من الممكن الشك
في ذلك (٣٠) ، فليس الانسان هو الذي يزاوج بين الغيب والظاهر
لانه زائل . وليس هناك شيء متماثل مع ذاته تماما ، سواء بالانسان
أو بدونه . ولنقل ، بالرواية التي يستخدمها هايدجر انه ما من شيء
يعتبر كيانا . ولنتفكر مرة أخرى في التطورات الأخيرة في الفيزياء
المعاصرة ، وهي تطورات تثبت استحالة العثور على الهياكل النهائية في
بناء الكون ، فمثل هذه الهياكل هي التي قد يكون فيها الرد على الوصف
الذي يطلقه هايدجر على الكيان . وإذا لم يكن هناك وجود لهذه الهياكل
فان الميتافيزيقا الحديثة بأكملها يجب إعادة النظر فيها ، ما دامت هذه
الميتافيزيقا اعتقدت ، تحت تأثير من ديكرت ، بوجود مثل هذه
الهياكل (٣١) .

(٢٩) يرى جوزيف ماززيو Joseph Mazzeo أن « لغة الشعر تصاغ بصفة
جوهرية كلغة للالقات ، أي لغة مجازية لا لغة مرجع مباشر ، أو لغة التراضية » .
كتاب « الطبيعة والكون - دراسات في تاريخ الفكر
«Nature and Cosmos : Essays in the History of Ideas
- نيويورك ١٩٧٧ ص ٢٩ . ويقول ليو سبيتزر Leo Spitzer : « أن لغة الخطاب
المباشر ، إذ تتجاهل أو تستبعد إمكانية قيام علاقات لا مادية بين العناصر التي تميناها ،
تصبح لغة لا كونية ، أي لغة تحيل الى عالم متجانس ولا نهائي . أما لغة الشعر فانها
تحررنا من الواقع الملصق بقوة بعالم يتقبله الجميع ، وحيث نعتقد جميعا أننا نعيش فيه .
ان اللغة الشعرية تجعلنا ننفتح على وشائج متعددة التكاثر وعلى عوالم أخرى » . من
كتاب : « Classical and Christian Ideas of World Harmony » :
بالتيمور ١٩٦٣ ص ٢٣ .

(٣٠) كان كارل لويث Karl Lowith هو افضل من أعرب عن هذا الشك
في كتاب : « طبيعة الانسان وعالم الطبيعة The Nature of Man and the world
of Nature ١٩٧٣ ص ٢٧ - ٤٧ .

(٣١) بخلاف « المنشقين » من أمثال بيركلي وهوسرل ينبغي الإشارة الى لايبنتز
Leibniz الذي لم يكن يعتقد بوجود كائن في الطبيعة مجرد من الروح أو من شيء
يعادل الروح . انظر على سبيل المثال الموضوع الذي عنوانه « من الطبيعة في حد ذاتها ،
أو من الشكل المترابط للأشياء المخلوقة واقمالها De la nature en elle-même, ou
de la forme inhérente aux choses créées et de leurs actions وذلك في كتيبات
المختارات الفلسفية التي ترجمها عن اللاتينية بول شريك - باريس ١٩٥٤ .

انفصال الكون الديكارتي عن الزمن

لقد رأينا أن التصوير المشهدى للكون لا يسلم الا بوجود عناصر متماثلة تماما لذاتها . واذا نحن اعتبرنا أن هذا التصوير يعبر عن الواقع فإن الزمن لا يكون له عينا أى مكان ، نظرا لأن الزمن يحدث اختلالا انطولوجيا (فيما يتعلق بعلم الكائن) فى قرارة الأشياء نفسها . ففى نهاية فترة زمنية ما لا يكون الشيء هو ما كان فى بداية هذه الفترة . وقد كتب ميشيل أمباشير Michel Ambacher عن ذلك يقول : « تستطيع الأشياء اعطاء الاحساس بأنها تظل متماثلة تماما مع ذاتها ، وذلك من الناحية الموضوعية يكاد يكون قريبا من الحقيقة . ولكن من الناحية « الطبيعية » يحدث أننا عندما ننظر اليها من جديد بعد أن نكون قد أبعدنا نظرا عنها لحظة واحدة نجدها جديدة ، وهى تلك الجدة التى تفصل لدينا بين الوقت الحاضر واللحظة السابقة » (٣٢) . ان هذه الجدة هى التى تنفى أى تصوير مشهدى للكون .

ان الرغبة الانسانية لا يعود لها مكان فى الكون اللازمى ، الا داخل عالم متجانس لانهاى . ويتضح بذلك أن هذين الطابعين الآخرين يتطابقان مع انفصال الكون الديكارتي عن الزمن .

تسلط فكرة السيطرة

تعبر الرغبة البشرية ، كما هو معروف ، عن عدم رضى لا حد له ، على عكس الرغبة الحيوانية ، وليس هناك من شيء يستطيع سدها وطمرها . واذا كان هناك « شيء » واحد - هو الانسان - لا يرضى ولا يقنع بكل ما منحه له الطبيعة ، فإن ذلك يرجع الى أن العالم ليس كلاً لا يتجزأ من الناحية الميكانيكية أو البيولوجية . ويمكن فهم السبب الذى دعا هايدجر الى اختيار الانسان كنقطة بداية ينطلق منها لمهاجمة فكرة التصوير المشهدى للوجود . الا أن فى الامكان كذلك القول بأن العالم اذا لم يكن كلاً ميكانيكياً أو بيولوجياً لا يتجزأ فانه من غير المستطاع استبعاد امكانية وجود علم للكونيات أو اللاهوت الطبيعى . ذلك أن تواجد عنصر واحد فى العالم غير قابل للادماج فى التصوير أو إعادة البناء المشهدى لهذا العالم ، يحصلنا على إعادة النظر فى الفلسفة الطبيعية التى انبثقت من العصر القديم . وهذا ما لا يقول به هايدجر .

فليس الانتشار الذى أحرزته الفيزياء الحديثة ، ولا الفشل الذى حاق بالفلسفة التحليلية ، هما دون غيرها ما يدعونا الى إعادة النظر فى الصورة التى لدينا عن العالم . وانما ينبغى لنا أن نراجع كذلك وجود كائن فى العالم تملأ الرغبة . ولا يستطيع ادراج نفسه فى نظام للتفاعلات الميكانيكية أو البيولوجية .

فما هو السبب الذى حال دون استخلاص هذه النتيجة التى يسهل استخلاصها ؟ ولماذا انفصلت منذ القرن السابع عشر وحتى القرن العشرين العلوم الانسانية عن العلوم الطبيعية انفصالا جذريا ، مما كان فيه تثبيت لصورة عالم منقسم الى أشياء متعلقة على نفسها ، وإلى كائنات عاقلة مختارة قادرة على أن تتحول بصورة جوهرية بفعل الزمن والتاريخ ؟ السبب أن هذا الانقسام الثنائى الذى كان فى حد ذاته مأساويا ، كان من ناحية أخرى يعطى الأمل فى التوصل الى سيادة رائمة وحيازة للطبيعة . ثم ان أشياء ليست الا هى ذاتها ، أشياء لا زمن لها ، هى الأشياء التى يمكن تداولها واستخدامها وإعادة ترتيبها وفقا للمطلوب ودون خشية انتزاعها من أى نظام كونى . وإلى هذه النقطة ينبغى لنا أن نمضى قدما فى تحليلنا للرغبة البشرية (٣٣) .

الانفلاق فى الانتهائى

قد لا تكثر الرغبة ، فى عالم لن تكون فيه العناصر غير ما هى عليه ، على أى شئ توجه نفسها نحوه . وقد لا يستطيع الاستهلاك العادى الا فى زيادة انفلاق البشر داخل مملكة الأشياء التى هى على ما هى عليه .

فى هذه الحالة لا تكون الرغبة البشرية مجرد حاجة الى الغذاء أو الى الجنس فحسب . ذلك أن الانسان أثناء انقياده نحو موضوع رغبته يريد أيضا ، فى حين يستهلك هذا الموضوع ، أن يكون هو ذاته متحولا ، بمعنى أن يكون منتشيا الى اللامادية التى تتبدى فى هذه الأشياء ، سواء كانت هذه اللامادية تسمى الروح ، أو الشكل ، أو المعنى . ولقد تناول بول ريكوير Paul Ricoeur هذا التحول واصفا الفعل الذى بموجبه تدرك الروح حقيقة الشئ كشيء يولد فيها ، أى أننا بينما نقصد نحو الأشياء نجد فيها أكثر مما تحتويه وتنطوى عليه . ويكون ذلك مستحيلا

(٣٣) « ان العالم المتخلص من القور هو فى الوقت نفسه عالم يمكن تداوله ... والانسان الغريب فى العالم ، يقيم نفسه سيدا على العالم » - ايليا بريوجين وايزابيل ستنجرز من كتاب « التحالف الجديد بين الانسلاخ والعلم La Nouvelle alliances » Metamorphose de la science - باريس ١٩٧٩ ص ٢٨

لو أن العالم ليس إلا تجميعاً لأشياء منفصلة على نفسها ، ولا يستطيع الإنسان إلا أن يستخدم هذه الأشياء أشياءاً لإرادة الاقتدار لديه . أن من الأمور المبتذلة في الفكر المعاصر أن عالماً من الأشياء المتماثلة مع ذاتها يهيئ الشرط الضروري لتملك العالم التكنولوجي والعقلائي . فليس فيه شيء يجعل الإنسان يفتح على ما هو أبعد منه . وليس من شك في أن مبالغات وتحريفات الفردانية الحيازية إنما تجيء من تصور للكون . لا تملك الكائنات والأشياء فيه – لأنها أجزاء من عالم يحتمل أن يكون بلا نهاية ، ولكن المقطوع به أنه ما وراءه من شيء – إلا أن تردنا إلى أنفسنا . ولقد يكون في الإمكان ، من وجهة نظر معينة ، قلب صيغة الكسندر كويريه Alexander Koyré التي تقول بأن العصر الحديث ما هو إلا ممر للعبور من دنيا منغلقة إلى عالم لا نهائي ، ذلك أن دينيانا هذه ، رغم أنها ماديا لا حدود لها – أو على الأقل يقال أنها كذلك – هي مع ذلك محدودة بشكل مرعب من حيث أن الوجود الإنساني لم يعد يجد فيها ما يقتات به من شيء ، يكفيه . ونحن إذ لم نعد نعرف كيف نبصر الغيب في الظاهر أصبحنا لا ندرى ما الذي نصنعه بالطبيعة سوى أن نستخضعها وننتفع بها . أن الالتقاء بالكائنات والأشياء لم يعد نوعاً من المشاركة ووحدة الشعور ، وقد أسفر تصير الدنيا بالاستعانة بأشياء منفصلة على نفسها عن أن الذي تم وفقاً لآخر تحليل وكما قال نيتشه هو بناء قفص نسجن فيه . وربما استطاع الإنسان أن يوهم نفسه بأنه في داخل هذا القفص قادر على كل شيء ، إلا أنه واثق من أنه لم يعد قادراً على أن يفتح فيه على سر الكائنات والأشياء لكي يتحول جوهرياً بموجب هذا السر . ومنذ ذلك الوقت أخذت رغبته تنتازعه .

الانعباس المطلق

يفسر هذا التنازع جزئياً السبب الذي يجعل المرأة في الأدب الرومانسي ، أي أدب العصر الذي فرضت فيه نفسها خلاله فكرة التصوير المشهدي للعالم ، تكتسب حالة صوفية صادقة ، وهو الأمر الذي لفت أنظارنا إليه أريك هيللر في بداية هذا التحليل . وإذ يجابه هذا الأدب بعالم ينغلق على ذاته ينتظر من المرأة بوصفها أقصى درجات الرغبة ، أكثر بكثير مما تستطيع أن تمنحه . فمن خلالها يعول الأمل في إمكان عبور المظهر الخارجي الكثيب للأشياء ، للاهتمام إلى اللحظة وإلى التحولات الجوهرية التي يبشر بها .

أن من غير الممكن أن تتحول مادة ما إلى مادة أخرى في عالم ليس منفتحاً على شيء آخر إلا على ذاته ، ومثل هذا العالم في جميع الأحوال عالم غير

مخلوق ، أى لا علة لوجوده بل وجد بذاته ، لأنه لو كان قد خلق لكان حائزا كسائر المخلوقات لصفات يحتويها في جوهر مادته كالقصد والحب والذكاء نقلا عن مادة خالقه . ان جمعا هائلا من الأشياء المتماثلة مع ذاتها لا يستطيع منح الانسان الراغب روح المشاركة ووحدة الشعور ، أو مجرد لقاء واحد مم ما هو ليس ذاته ، أى مع سواء . والانسان فى عالم التصوير المشهدى يجد نفسه فى سجن أو تولوجى (نسبة الى علم الوجود) ، أى أنه تبعاً لصيغة جان ستاروبينسكى Jean Starobinski يجد نفسه يعبر أشياء منظورة . لكى يتلاشى فى فضاء معلوم « (٣٤) . فأى تعريف أفضل من تعريف الانحباس المطلق أو السجن المؤبد يمكن اطلاقه على الفضاء المعلوم (٣٥) ؟ انه فضاء ليس من الممكن الاتيان فيه بحركة ، ولا ابداء أى رغبة . فليس هناك جدران حقيقية هى التى تحول دون الحياة ، وانما الذى يحدث هو أن الأفعال التى تتم من أجل التناسل والغذاء والكساء وتغيير البيئة وبناء المدن وإبداع الأعمال الفنية وتبادل الآراء لم تعد تتيح للانسان أن يفتح على ما هو وراء نفسه . ان الأدب الحديث ، ابتداء من روسو Rousseau ، يفيض بالأمثلة عن « أبطال » لم ينجحوا فى الخروج عن ذواتهم ، رغم أنهم منغمسون فى أنشطة متعددة (٣٦) . فهم يشعرون بأنهم ظلوا محجوزين داخل قفص لا يتمكنون من الاستدلال على قضبانه . ومع ذلك فإن أحدا لم يعبا بهم قط ، رغم أنهم لم يرتكبوا أى اثم .

دنيا مغلقة وعالم لا نهائى

ليس هناك من يعيش فى الكون سوى كائن فى مقدوره حمل نفسه نحو موضوع يجتذبه . ولكى يجتذبه أى شيء يمتص على هذا الشيء أن ينقل ، بقدر معين ، من الحيز المكاني الخالص المتفق على أنه أحد الأبعاد حيث توضع الأشياء الواحدة الى جانب الأخرى . وعندما لا يتميز شيء عن شيء آخر الا بالمكان الذى يشغله يصبح من غير الممكن الرغبة فيه من أجل

(٣٤) جان ستاروبينسكى - العين الحية L'oeil vivant - باريس ١٩٦١

ص ١٠ .

(٣٥) يتحدث يونسكو (Jonesco) عن « انعدام » الفضاء فى كتابه « يوميات متناثرة » قائلا : « ان فضائى الداخلى ليس مباحا ، فانا لا أستطيع الوصول حتى الى بابى الخاص . ولا الى الثالثة لانقاط بطى الهواء » . باريس ١٩٦٧ ص ٥٩ . ويضى كل شيء كما لو أن الفضاء المعلوم والنشود منذ القرن الثامن عشر قد انتهى الى التراجع والانحسار ، خلال القرن العشرين ، فى عالم الأشياء .

(٣٦) عن موضوع الانفلاق والوحدة فى الأدب وفى الفلسفة الحديثة . انظر بن لازار موسكوفتش فى كتاب Loneliness in Phil., Psyc. and Literature - آسن ١٩٧٩ .

ذاته ، ما لم ينطو في داخله على ما يجعله متفوقا على الأشياء المحيطة به .
 الا اذا كان الفضاء نفسه متميزا من حيث تكوينه ، على غرار فضاء أرسطو .
 ولكن حتى التميز المكاني (أى المتفاير فى خواصه) للكون الأرسطوطالى
 لا معنى له الا لأنه يوجد فى داخل الأشياء التى يتكون منها ، عنصر لامادى
 (الرغبة أو الميل) (٣٧) هو الذى ينظم ويرتب هذه الأشياء وفقا لذلك
 التمايز الذى كان أرسطو يسميه بالمكان الطبيعى . وعلى ذلك فان موقع
 الشيء ، وكذا ثباته أو حركته ، تكشف لنا عن شيء ما فى جوهره .

ونحن نجد فى علم الطبيعة عند أرسطو أن الحجر اذا سقط فلأنه
 يبحث عن مكانه الطبيعى ، وهو مركز الكون ، ويتكون من مجموع الأماكن
 الطبيعية فضاء متفاير . وكل شيء يتجه نحو مكانه الطبيعى ، وما ان يصل
 الى هذا المكان حتى يبقى ثابتا فيه . ويقابل مجموع ميول ورغبات الكائنات
 والأشياء فضاء هيكل مركب ، أى فضاء كونى (٣٨) . وليس فى الكائنات
 والأشياء الا بعض الفضاء ، وفيها كذلك عنصر لامادى يجعلها مرغوبا فيها ،
 او يدفعها للحاق بالشيء الذى ترغب فيه .

وعندما توجد أشياء تضم فى داخلها أكثر من الفضاء يتبدى فيها
 نوع من الاستقلال الذاتى الذى يتيح لها أن تتحرك من تلقاء ذاتها حتى
 تصل الى مكانها الطبيعى . من هنا فان الفضاء المتفاير لا يفصل فصلا
 جذريا بين المنظور واللامنطور ، مادامت القوى اللامنطورة التى تحرك الأشياء
 لها وضعها الأصل داخل صميم الأشياء . وعلى ذلك فان من المستحيل أن
 لا نحوى الكتلة التى تشغلها هذه الأشياء الا على الفراغ ، انما هى تحتوى
 أيضا على جوهر يقوم بدفعها أو امساكها . ولوجود أو عدم وجود جوهر
 متميز فى الشيء ذى الكتلة فى الأجسام ، يشبه تماما فى تجانس أو
 نفاير الفضاء الذى تتحرك فيه هذه الأجسام . وكما أن الفضاء المتفاير

(٣٧) للأشياء الطبيعية بالنسبة لأرسطو ميل فطرى للحركة والتوقف ، أى مبدأ
 الحركة والسكون . انظر كتاب « الفيزياء » الجزء الثانى - المجلد الأول - ص ١٩٢ ب حيث
 يقول : « ان جميع الأجسام الطبيعية قابلة للحركة بإرادتها وفقا للمكان » . وعن المفهوم
 الأرسطوطالى حول الطبيعة يراجع كتاب فردريك سولسبين بعنوان "Aristotle's
 System of the Physical world - كورنل - ١٩٦٠ .

(٣٨) كان وليام جيلبرت هو الذى وجه الضربة الحاسمة الى المفهوم الأرسطوطالى
 عن الفضاء ، حتى لو احتفظ بنظرية كيبلر التى تنسب الى الأجسام قوة خفية تستطيع
 بفضلها أن تتجاذب أو تتباعد : « فليس مكان الفضاء هو الذى لديه القدرة ، إذ أن
 هذا المكان لا شيء » ، انه غير موجود ، وليست له أى قوة ، انما القوة كلها فى الأجسام
 نفسها . كتاب

De mundo nostro sublunari philosophia nova

استردام ١٦٥١ - الجزء الثانى ص ١٤٤ .

يشكل كونا (أى عالما محدودا) فى حين أن الفضاء المتجانس هو فضاء لا نهائى يمكن القول بأن وجود أو غياب جوهر غير ذى كتلة فى الأجسام يقابلهما على التوالى دنيا مغلقة أو عالم لا نهائى . وبأسلوب آخر ان وجهة النظر التى تتخذ عن العلاقات بين المنظور واللامنظور هى التى تحدد وجهة النظر التى تتقرر بشأن كون العالم محدودا أو لانهائيا . ولو أن الأحسام لا تحتوى الا على الفراغ ، كما كان ديكرت يعتقد ، لكانت رغبتنا فى اقبالها وادبارها على أجسام غير متميزة قد باتت غير قادرة على الالتقاء بهذا النسيج الأونطولوجى المتميز الذى يعود اليه الفضل فى أن تكون لنا دنيا تحت أعيننا .

وهكذا تتوقف البنية الأساسية للعالم على طبيعة الأشياء التى تتجارب مع رغبانا . ومثل هذه الأشياء لا يمكن أن تكون موجودة الا اذا كان فى الفضاء شئ آخر غير الفراغ فحسب .



والآن هل توجد بعض الكيانات فى عالمنا ؟ وبمعنى آخر هل توجد فيه أشياء منفصلة تمام الانفلاق على نفسها ؟ ألا يوجد سوى الانسان من يفلت من سلطان التقريب والتجاوز ؟

ان ذلك يصعب تأكيده الى حد بعيد (٣٩) . لقد سبق أن ذكرنا أنه كلما ازداد جنوح علماء الطبيعة المحدثين الى البنية الصميعة للمادة الجامدة (المكان بصفة خاصة حيث كان يتعين العثور على أشياء يحدها تماما الفضاء الذى تشغله) ، قل احتمال توصلهم الى حصر الجزئ البسيط . وعلى ذلك فلا شئ قد يكون فى الامكان تصويره ، وما من صورة يمكن أن تطبق على الواقع .

لنا الخيار ، والحال هذه ، أن نتخيل أحد العناصر وقد احتواه الفراغ الذى يشغله احتواء كاملا . فمثل هذا العنصر سوف يكون فى حالة جمود تام ، ومجردا من الحياة ، اذ لن يحدث أى تبادل بينه وبين الخارج . وبالعكس كلما قل تحديد العنصر بالمكان الذى يشغله ازداد توقع وجود الحياة فيه . ويدل مجسوع المبادلات الحيوية والكيميائية بين النبات والوسط الذى هو فيه على قدرة على التمدد الى ما وراء الفراغ الذى يشغله الجسم . ان الحياة الناشئة تنقلت على الفور من سلطان التقريب والتجميع (اذا كان هذا السلطان موجودا حقا) بغير أن تتمكن مع ذلك من الخلاص تماما .

(٣٩) « ان فكرة الشئ الخالص ، سواء كان شيئا أو جسدا ، متناقضة مع نفسها »
 رويوند بوير فى كتاب La Geste de Princeton باريس - ١٩٧٤ ص ٤٢ .

واستطرادا في هذه النقطة نقول انه يمكن بسهولة تخيل وجود حياة سامية بمنجاة من هذا السلطان . فالحياة السامية أو الأزلية لن تكون على الإطلاق أسيرة للفراغ الذي قد تشغله ، ربما بغير أن تتوقف عن كونها مما يمكن حصره ، لأن هذا الفراغ لن يكون الفضاء الفيزيائي الديكارتي (٤٠) . فما الذي يبقى من جسم استطاع الإفلات تماما من سلطان التقريب والتجميع ؟ من الاستحالة الرد على ذلك ، غير أن من المؤكد أن الرغبة في الحياة السامية قد لا تحاول بعد ذلك الاستحواذ على الأشياء من أجل استخدامها أو إعادة ترتيبها وفقا لنزوات ارادتها في السيطرة . وإذا كان صحيحا أن استعمال الأشياء الطبيعية يقوم أساسا على مسلبة وجود فضاء متجانس ولا نهائي فإن الرغبة التي لن تعود لتستعمل الكائنات والأشياء سيقابلها قضاء قد يكون كونا خالصا .

إن الرغبة البشرية ليست هي الرغبة المقابلة لحياة سامية . فهل نستطيع نحن أنفسنا الاستمرار في الحديث عن الرغبة بالرجوع الى مثل هذه الحياة ؟ لكن المؤكد أن في الإنسان رغبة ترنو بحكم نزعتها الى نوع من المشاركة ووحدة الشعور الكوني لا الى استعمال تقني . فإذا كان هذا التحليل صحيحا كان وجود مثل هذه الرغبة في العالم اشارة لنا الى أن هذا العالم أقل نفورا لهذه المشاركة مما قد يتبادر الى الأذهان . والا فانه يتعين التسليم بأن الإنسان يحيا في عالم معاد لأحقيق ما هو مدعو للقيام به (٤١) . أن مفهوم الفضاء اللانهائي قد انبثق عن شهوة التحكم

(٤٠) يرى نيوتن أنه ما من شيء يمكن أن يوجد ولا يكون مرتبطا على أي مسورة بالفضاء : « ما من كائن موجود أو يمكن أن يوجد إلا إذا كان مرتبطا بالفضاء . وإذا كانت أي ذات راسية فإن الفضاء يكون راسيا » . من كتاب « أوراق علمية غير منشورة » لاسحاق نيوتن - *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton* - جامعة مبريدج ١٩٦٢ ص ٩٨ . وحول هذه النقطة يمازى نيوتن كلية ديكارت ، وكانت هذه المعارضة قد جاءت في خطاب من هنري مور الى ديكارت : « ومع ذلك فأنى أنساك عما إذا كانت الروح لا تشغل الجسد كله . وبوجه آخر فأنى أسالك كيف يمكن أن تكون الروح متحدة على هذه الصورة بالجسد ؟ » ، من الخطاب الثاني الى ديكارت - باريس ١٨٢٤ - ١٨٢٦ في كتاب « أعمال ديكارت » المجلد العاشر ص ٢٢٩ . وكان نيوتن متأثرا بفلسفة هنري مور .

(٤١) يخيل الى أن عدها العالم للرؤيا كانت هي الفكرة المسيطرة على رودلف بولتمان Rudolf Bultmann والباعث على مشروعه لكشف الميتولوجيا (أو للفضاء على الحرافات والاساطير) . انظر على سبيل المثال كتاب « يسوع المسيح والميتولوجيا » *Jesus Christus und die Mythologie* ١٩٦٥ ص ١٧٨ . حقا إن بولتمان يتسبب القدرة على السحر الى صورة العالم الذي انبثق من العلم الحديث عندما كتب يقول : « ما من صورة لعالم الأمس از اليوم تعتبر نهائية »

المطلق في الطبيعة ، ولا يضيف لنا أى شىء جوهرى عن الفضاء نفسه .
ومع قلة تناول الرغبة في المشاركة بدلا من شهوة التحكم يتضح أن
الفضاء الذى يقابل هذه الرغبة ليس له علاقة بالفضاء فى الفيزياء القديمة .

جان ماريكو

(جامعة هارفارد)

== قاطمة . على أن الأكثر أهمية مع ذلك ليس هو النتيجة الملموسة للبحث العلمى وضمون
أحدى الصور للعالم ، وإنما طريقة التفكير ، وهى الطريقة التى تأتى منها صور العالم » .
وأفضل نقد للجانب الفلسفى لكتاب بولتمان هو النقد الذى أورده هانز جوناكس فى كتابه
يعتوان Is Faith still Possible ? وهو مذكرات عن رودولف بولتمان وتأملات
فى الجوانب الفلسفية من أعماله . مجلة « هارفارد » ١٩٨٢ . وفى رأى أن هذا النقد
أسمى من نقد كارل جاسبرز فى كتابه تحت عنوان :

Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung

بيبر ١٩٥٤ ص ٥ - ٥٦ . وللاطلاع على تحليل أعم لمؤلفات بولتمان عن علم اللاهوت

البروتستانتي انظر كتاب هاينز زاهروت بعنوان :
Die Sache mit Gott, Die protestantische Theologie in zwanzigsten Jahrhundert.

- ميونيخ - بيبر - ١٩٦٦ -

الأبعاد التاريخية للعلم وفلسفته

ايلاندرى اجازى

حينما نفكر فى الطريقة التى نرى بها ونقدر ونتفهم الاشكال والمظاهر المختلفة لحياة العقل فى الحضارة البشرية سندرك حقيقة هامة تدعو الى الدهشة ، فنحن مستعدون بل نميل تلقائيا الى وضع تلك الاشكال والمظاهر فى منظورها التاريخي ، وبالتالي نحكم عليها طبقا للادراكات التاريخية ، مع استثناء واحد فعلى هو العلم . فلا ينكر أى انسان أن أشمعار هوميروس أو فيرجيل أو دانتى أو جوته أو بودلير كانت من قبيل الشعر الاصيل الذى يستمد مكانته من قيمته المطلقة . بل لا يمكن فى بعض الاحيان وضعها موضع المقارنة مع غيرها ، ولكن كل ما يمكن عمله كى نتفهم هذا الشعر ونقدر مكانته ونتمعق فى معانيه هو أن نوجه الجهد لوضعها فى مضمونها التاريخي (تماما كما نضع أنفسنا فى ذلك المضمون) ، وذلك أفضل من الحكم عليه بمقاييس أنماط وأشكال الشعر فى عصرنا . وينطبق ما قلناه عن الشعر على كل من الموسيقى والفنون الجميلة والفلسفة والقانون والمؤسسات والنظم الاجتماعية والسياسية والمفاهيم الأخلاقية والأديان والعادات . وعلى العكس من ذلك يفتقر العلم الى مثل هذا المضمون التاريخي حتى بالنسبة للمثقفين . فتاريخ العلم عندهم لا يمثل فى العادة جزءا من حصيلة معارف هؤلاء المثقفين ، ولكن هذه الحقيقة ولو أنها أبعد عن أن تكون السبب فى مثل هذا القصور فى المضمون التاريخي تعتبر نتيجة له ، ويرجع ذلك الى أن اقتناعنا اللاشعورى بأن العلم لا يعتبر ظاهرة تاريخية حقيقية قد جعلنا نحس بأن العلم ليس له تاريخ حقيقى .

ويحتاج هذا الرأى الى شئ من الايضاح . حقيقة أن من تلقوا ما يعرف بالتعليم الاجبارى فى بلادنا وسيقوا الى دراسة بعض الرياضيات أو بعض العلوم قد قابلوا فى دراستهم نظريات مثل نظرية فيثاغورس

الترجم : محمد جلال عباس .

وطاليس وأقليدس والاحداثيات الديكارتية ومبادئ أرشميدس ونظرية
نبوتن ، وربما سمعوا أيضا عن النظام البطلمي والنظام الكوبرنيقي لحركة
العالم ، ونظرية داروين في التطور . وبطبيعة الحال لا شك أنهم عرفوا
أن هؤلاء الأشخاص يعتبرون شيئا من الماضي ، ولكن لا يوجد ما يجعلنا
نعتقد أن للعلم تاريخا لأن هذه الأسماء تذكر دائما مرتبطة باكتشافات
فردية معينة اتخذ كل منها مكانه في نسق متتابع وطبقا لمعايير منصفية
أو نسقية أو تعليمية أو غيرها . بيد أن ذلك في جميع الأحوال يتم خارج
نطاق أى اهتمام تاريخي . فكل من تلك الأسماء يؤدي دوره في عملية
التذكر أو التذكرة وحدها ، ويسهل الرجوع الى صيغة معينة لها معناها
وقيمتها المحدودة القاصرة على المكانة التي تحلها من العلم المعاصر ، وبذلك
لا يصعب تصور وتفهم المنظور الحالي للعلم . اذ ينظر الى العلم على أنه
شيء نه حاضر فقط (هو ما تحدده بالوضع الحالي لما نرى) نى حين أن
الجزء الذي لا ينتمى الى هذا الحاضر حتى ما استحق البقاء من علوم
الماضى ، قد أصبح بالفعل داخلا في نطاق علوم الحاضر (ومن ثم يكون
حاضرا) أما الباقي فقد نسي ولم تصبح له أهمية أو فائدة .

ومن خلال هذا المنظور تنبثق بعض الأفكار النمطية . مثلا : نحن
نعتقد ان العلم بمعناه الصحيح قد ظهر في عصر حديث جدا وأن ما
سبقه كان مجرد اكتشافات فردية عرضية أتت بالصدفة من مضمون
تقلاني مشوش وبدائي ، وربما كان الاستثناء الوحيد من ذلك هو
الرياضيات الاغريقية التي نعتز بها أنها قد بلغت مستوى الدقة المنطقية .
بيد ان الاهم هو أن السبيل الى ذلك مختصر وقصير مما قد يجعل الشروع
فى اعادة البناء التاريخي بالضرورة أسهل ولا يستثير الاهتمام العقلاني ،
لان مثل هذا التاريخ قد يقتصر على عميل نوع من قوائم المعلومات
(كتالوجات) يتضمن الحقائق والأخطاء ، وليس لهذه القوائم استخدامات
فعلية ذات فائدة ، وذلك لأن الحقائق قد جمعت بالفعل واحتفظ بها
العلم الحديث ، أما الباقي فأخطاء ليس لها استخدامات لمجرد أنها أخطاء .
وهكذا ينبجلى امامنا السبب فى ميل العلم الى الحكم على الماضي فى ضوء
الحاضر ، بل يتجه الى أن يتخلص من ذلك الماضي خلافا لما يحدث فى
استكمال الحياة العقلية الأخرى .

لما هو السبب فى هذا الاختلاف المذهل ؟ الاجابة الأولى على السؤال
أو بالأحرى جزء أولى من الاجابة الممكنة تتأتى لنا من الفترة التاريخية
التي تطور أثناءها الحس التاريخي مكونا عنصرا أساسيا فى الثقافة
الأوروبية ، وهو العنصر الرومانسى الذي سادت فيه النظرية التاريخية
وأصبحت تظهر فى أقوال وأفكار الفلاسفة كما ظهرت فى أعمال الفنانين

وعلى وجه الخصوص المؤرخون الذين لم يقصروا أنفسهم على اطار التاريخ السياسى ولكنهم شغلوا باعادة بناء وتشكيل انواع الثقافة الانسانية ونفسيرها .

فلقد كان التاريخ في نظر هؤلاء موضوعا لا يقتصر على توثيق الحقائق بل انه بدا لهم أيضا كضرورة للدراك مما أعطاء بعدا جديدا تجاوز به التحليل العقلانى البسيط الذى وضع رجال عصر التنوير فيه كل آمالهم . واصبح التاريخ بذلك تساؤلا عن الماضى الذى منه يتعدى الحاضر ، فهو محورة بين الحاضر والماضى اشتملت ايضا على تلمس المستقبل ، وهو مستودع كبير للمعاني يمكن أن تؤدى دورها كدسب وايحاء ووعد . لهذا السبب علينا أن نعترف بالعظمة المميزة لكل قرن من قرون الزمان . ويتمثل جهد المؤرخ هنا فى استجلاء المعلومات الحاصلة بكل عصر واطهارها فى صورة حقائق واقعة . فكل عصر يستحق أن يكون شهادة على أن الانسانية قد أعطت من نفسها ما يثبت جذرائها فى كل الأزمنة ، وذلك هو المعنى الحقيقى الذى قصده عبارة رانك الشهيرة بأن مهمة المؤرخ هو أن يكشف « عما وقع بالفعل » ، وهى لا تعبر بذلك عن المنهج الوضعى الذى ظهر فيما بعد مناديا بتقديم الحقائق التاريخية محايدة عارية بدون تفسير ، بل على العكس من ذلك تعبر عن الفلسفة التقدمية للتاريخ التى تميزت بظاهرة التنوير وتمثلت أيضا فى فكر هيجل الذى يرى الماضى موجها لصنع الحاضر الذى فيه المعنى المشالى لكيانه ومعناه (وهو تشويه حقيقى لحركة التاريخ التى توهم الانسان بأنه تفهمه) .

على أن هناك خطأ آخر متوازيا مع الجو التاريخى هو الخطط الفكرى الذى ظهر فى تلك الفترة من القرن التاسع عشر . وهو بالتحديد الحركة الوضعية التى كانت استجابة لاستمرارية الحركة التقدمية فى انفسلة التى سادت القرن السابق . فلقد رأى أوجست كونت أن كل قطاع يحاول فيه الانسان معرفة الحقيقة لابد أن يمر بثلاث مراحل هي: اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية ، والمرحلة الأخيرة هى التى تتعلق باللمظة التى يتحول فيها أى فرع من فروع المعرفة الى علم ، حيث يكون قد بلغ حد النضج . وهكذا نقول من أول وهلة ان لدينا هنا فهما تاريخيا لتقدم الفكر البشرى . ولكن سرعان ما نجد أن حركة التاريخ قد خضعت فى الحقيقة منذ البداية للتفسير البديهى أو التجريد أو الحتمية مما يحتمل الحكم السلبي على الماضى باعتباره مرحلة غير ناضجة يجب أن تنسى ويصرف النظر عما فيها من منظورات غير مناسبة للأشياء ، حيث ان نور المعارف العلمية قد حررنا من التخبط والتحمس فى ظلمات

الأشكال المختلفة للمعارف البدائية ، وهنا يواجهنا مباشرة اقتراب هذا الوضع من مفهوم هيكل عن تاريخ الفكر الذى يرقى وينتهى الى نظام مستقل ، والمفهوم الماركسي للتاريخ الذى ينتهى الى تحقيق المجتمع اللاتبقى الذى تضمن بقاؤه ديكتاتوريه البروليتاريا . ونختلف الوضعية فى ذلك عن مذهب هيكل الذى لقي الكثير من الاعتراضات وتقادم عليه العهد حتى فى حياة صاحبه ، وعن الماركسية التى حددت لمجىء المجتمع اللاتبقى فترة زمنية متوسطة ولكنها وضعت نفسها موضع انتظار لا نهاية له ، فقد تميز المذهب الوضعى عنهما بأن أعلن نفسه بظلا للعلم فى الوقت الذى شهد العالم فيه انتصارات العلم (وسوف يظل يشهد هذه الانتصارات بصوره واضحة لفترة طويلة مقبلة) . ففى ظل هذه الظروف لا يدهشنا أن نجد الثقافة الأوروبية تقنع نفسها بأن العلم ليس له أصل تاريخى ، وأن كل ما سبق لا يجىء فى سياق تطوره الذاتى بل يؤخذ على أنه من قبيل ما قبل التاريخ الذى لا يعتد به .

ولعل هذا الكلام عن هذه النقطة التى وصلنا إليها يلقي الكثير من الاعتراضات التى سوف نتناولها هنا . يعترض البعض على هذا الكلام بأن صيغه وجست كونت التى تعتبر فى جملتها صيغه تخطيطية صرفة تؤكد الحقيقة التى يتفق عليها الراى بأن علوم الطبيعة فى صورتها الحقيقية قد بدأ تقدمها منذ القرن السابع عشر فى حين بدأت مسيرة الكثير من العلوم الاجتماعية منذ القرن التاسع عشر . ذلك لا يعنى أن تلك العلوم ليس لها تاريخ سابق ، فهى ببساطة مسأنة تاريخ معاصر ، لأنه يكفى لكى يوجد تاريخ أن يكون هناك تغير ونمو متتابع مع الزمن ، وهذا بالتأكيد هو وضع جميع أو معظم العلوم .

وردى على ذلك أن بداية بسيطة تنجى نحو المستقبل أو أن حدوث تغير ونمو مع الزمن لا يكفى لبناء ادراكات تاريخية بل انه يعنى أن هناك احتمالا حاضرا لتفهم أحداث الماضى بمعنى أنها قد وقعت فى حينها . واننا بهذه الطريقة نستطيع الاعتراف بقيمتها الحقيقية بصرف النظر عن حقيقة كونها ستظل محتفظة بمعناها وقيمتها (الأمر الذى قد يختلف من حالة الى أخرى) فى مضمون عصرنا ، فى حين قد تساعدنا فى تفهم أفضل (يتأتى عادة بفضل الاعتماد على وجود التفاوت أكثر من اعتماده على وجود التشابه) لأحداث معينة وقعت فى عصرنا . وكما سبق أن أوضحنا ، أصبح ذلك امرا عاديا بالنسبة لمعظم ظاهرات الثقافة عدا العلم وبهذا تكونت قرصيتنا بأن العقبة التى تواجه تضمين العلم فى الادراكات التاريخية ترجع الى أنه كان حبيس المخطط المعادى للتاريخ فى النظرية الوضعية .

بيد أن هناك بالتأكيد أسبابا أخرى تستحق الدراسة ، ومن أهمها ما يتعلق بالمهمة الموكلة عادة للعلم ، فهي تعطينا صورة مقنعة وموضوعية عن مختلف أنواع الحقائق التي يتناولها دون مزج بينها وبين التفسيرات والأحكام والتقويم . ففي حالة الفنون والفلسفة والقانون والدين والمعادن نجد أنفسنا مستعدين للاعتراف بأنها جميعا تمثل ذاتية بشرية ، وانها نتاج ابداع الانسان وثروة احساسيه ووجدانية ، وهكذا نميل تلقائيا الى تعويمها تقويميا ذاتيا لنراها في صورة شهادة تؤكد وجود ثروة طائلة لها اهميتها بالنسبة لنا ، وقد تكون دافعا أو في بعض الأحيان هدفا لنا ، ولكنها في العادة تجرنا الى طريق اللامبالاة . وباختصار ان ما يجعل لمضهر الماضي هذه أهمية لنا هو بالتحديد عنصر الداتية الذي نصر على استبعاده عند الكلام عن العلوم ، فتصبح التعبيرات البليغة المتعددة التي يبدو حصيه وريه في تلك الميادين شكلا غير مقبول في نظر العلم ويسنلزم الأمر تجنبها من أجل الوصول الى صورة موحدة للمعنى الخفي ، وعده هي التي تولد ابناء الموحّد للحقيقة ، ذلك البناء الذي لا يترك لنا أي حرية في الاختيار . على ذلك لا نجد للصيغة العلمية الا أحد حكمين : اما أن تكون صحيحة لانها تصف حقيقة فتصبح بذلك جزءا من التراث العلمي ، أو ان تكون خاطئة أو مزيفة ومن ثم ترفض بمجرد اكتشاف أنها كذلك . ولا يكون للمظة التاريخية التي تكونت فيها الصيغة الصحيحة تأثيرها على القيمة التي تثبت ثبوتا كاملا في قدرتها على تقديم وصف دقيق للحقيقة ، فان اكتشافها في قرن مندم أو قرن متأخر لا يغير من وضعها أو معناها في الاطار العلمي ، وكل ما يهم فيها هو أنها تغطي لذلك القرن الذي ظهرت فيه أهمية خاصة . طبقا لهذا المنظور يصبح من الجلي أن الصيغة العلمية أو النظرية العلمية ذات قيمة واحدة هي قيمة الحقيقة فيها ولا يكون لها أي معنى تاريخي ، فهي غير تاريخية ، وبالتالي فان كل علم قد حرم من أبعاده التاريخية . ولكي نعطي للعلم تاريخا معناه أن نقدم قائمة تدرج فيها الحقائق والأخطاء كما أشرنا ولا تكون لها أهمية وتخضع لارادة الحذف ، وربما لا تكون منظورا تاريخيا على الإطلاق . هذا ويمكن القول بأن معظم تواريخ العلوم التي نشرت حتى الآن هي من هذا القبيل .

على أننا يجب أن لا نخدع بذلك ، لأن من واجبا أن نعترف بأن التمسك الشديد بالمعرفة الموضوعية للحقيقة قد ساد الفكر الحديث منذ الوقت التي اكتشف فيه ديكارت التمرکز حول الموضوع، فبالنسبة للمقول التي واجهت هذا الاكتشاف واهتمت بكسر دائرة الذاتية بدت العلوم الحديثة في نظرهم مصدر عطاء لثال محدد للنجاح في مثل هذا

العمل • وعلى ذلك لم تكن صدفة مجردة أن تؤدي رياضيات الطبيعة في عهد ايمانويل كانت الى دفعه الى العمل على حل مشكلة المعرفة التي أتت في الوقت نفسه باستبعاد الجانب الشخصي والجانب التاريخي من اطار المعرفة الموضوعية • ولقد أدى تفتح المشاعر الى استبعاد الفردية من عملية المعرفة من جهة والاقتصار على الوظيفة الرسمية الموحدة لنشاط العقل التي يمكن تخيل وجودها أيضا عند مستوى التسامى ، ومن ثم تتجاوز بذلك حد الذاتية الفردية من جهة أخرى • ذلك هو ما سمح لايمانويل كانت أن يصوغ نظرية المعرفة على ان المعرفة ظاهريه ولكنها موضوعية ، وأصبح العلم هو التجسيد الخالص لها . فلا ندهش اذن اذا كانت هذه المثالية في المعرفة الكاملة غير الذاتية وغير التاريخية قد سادت الثقافة الأوروبية وأدت بها الى التفكير في العلم على أنه نشاط يتواجد خارج نطاق التاريخية •

ومنذ السنوات الأولى لهذا القرن العشرين دخلت الى قلب الأزمة فكرة أن العلم حقيقة ومعرفة ثابتة ، ورغم أن ذلك لم يصف شيئا الى اكتساب بعد معين في التاريخية فان المفهوم الذي كسب وانتشر آنذاك كان هو مفهوم القيمة النفعية للعلم التي تهيأت له مجالات التجراح والكسب نتيجة لنجاح النظر الى التكنولوجيا على أنها العلم التطبيقي • ففي اطار مثل هذا المفهوم بقي اهتمام قليل بأخذ النظريات والصيغ العلمية القديمة في الاعتبار • فلو أننا اغفلناها لأنها لم تعد تستخدم فلا داعي اذن لاسترجاعها ، وإن علما ينظر اليه على انه تقرير يسجل المعارف المستخدمة الآن لا يوجد به مجال أو مكان تحتله معارف الماضي (المزعومة) التي أصبحت غير ذات فائدة •

هناك اذن أسباب تفسر ظاهرة القصور في المضمون التاريخي أو غيابها ، وهي الظاهرة التي مازالت حتى يومنا هذا تميز الطريقة التي ينظر بها الى العلوم •

بيد ان هناك شيئا قد غاب عن تلك الطريقة التي ينظر بها الى العلم ، اذ لا يمكن أن ينظر الى العلم على أنه تقدمي ونسقي وأنه اكتشاف كامل لمجال غير معروف بل هو بالأحرى مثل عزف مقطوعة موسيقية معقدة يقتضى الأمر أن تعطى النوتة الموسيقية الدقيقة لها ، وأن يقوم موزع اللحن أو الملحن بتحضير كل التعليمات اللازمة لتنفيذ عزفها •

ان المعتاد أن يعطينا كل عازف نغمة خاصة للحن الذي هو واحد بالنسبة للجميع بل ربما تكون مستمدين حتى للاعتراف بأن هنالك

نغمتين أو ثلاثا أو أربعا مختلفة بعضها عن البعض اختلافا جوهريا ،
ولكنها تبدو لنا رائعة ومنسجمة مع اللحن كله .

واضح أن اعجابنا هنا بأصالة الفنان وقدرته الإبداعية الخلاقة
ليست مسألة تصرف طبيعي ، لأنه في هذه الحالة غير مسموح للعاظ
أن يبدع أو ينتج شيئا جديدا (وخاصة تكوين موسيقى جديدة) ، ولكن
عليه أن يقدم لنا شيئا قد تم تكوينه بالفعل ، وإذا ظهر لنا أنه قد
تجاوز حدود الإخلاص أو الالتزام باللحن بأن يبعد عن اللحن الأصل
فإننا نحكم على ذلك بأنه مستوى منخفض . أما ما نسميه « الدقة »
فلا بد أن نذكر أن ذلك لا يتضمن ما يسمى « الانسجام مع مقصد
الملحن » ، بل بالأحرى يدخل ذلك ضمن اكتشاف الأبعاد التعبيرية ذات
« الموضوعية » في اللحن ، في حين يحتاج الأمر إلى تدخل العازف
إحساسه الجمالي كي تنكشف تلك الأبعاد . وهنا نجد وضعا ذا جانبين
لهذه الأبعاد ، إذ تتولد تلك الأبعاد نتيجة لتلاقى نظرة كل من العازف
والمفسر أو الموزع من جهة والبناء الدقيق للحن من جهة أخرى ، ذلك
البناء الذي لا ينكشف أبدا دون تدخل العازف أو الموزع . ولكننا ندرك
أن وضع الأمر بهذه الصورة لا يكفي للتعبير عن مادة الظاهرة موضع
النسأل ، حيث أن الأبعاد المذكورة لم تكن ظاهرة . منها مثل اللماس
المختبئ تحت الأرض وكامل التكوين وينتظر أن يظهر للنور .
فإمكانية تواجده قائمة (وهذه حالة لا نجد أفضل منها لتمثيل الاتجاه
الأرسطي) ، ويتمثل هذا التواجد في التقسيمات اللانهائية التي
يمكن أن نقسم إليها أي جسم صلب ، وتحدد كل منها بمجرد أن
يتم اختيار مخطط التقسيم ، وتظل بين أيدينا مجرد إمكانات غير
محدودة . على ذلك ففي التأليف الموسيقى قد نجد عازفا دقيقا بدون
موهبة ولكنه يحدد نفسه فيما يقرأه في النوتة الموسيقية دون أن
يخطئ ، ولكن قد يكون لدينا عازف آخر مفسر يحترم ويلتزم
بالحد الأدنى المطلوب للعزف دون أخطاء ، إلى جانب عدم تجاوزه لمعنى
التكوين بأكمله فيعطينا بذلك التفسير أو التوزيع مقطوعة لمحتوى
العمل الفني .

هكذا تقترب ديناميكية المعرفة العلمية من هذا النموذج للتفسير
الفني بصورة أكثر مما كنا نتوقع . ففي واقع الأمر تواجهنا الحقيقة
الملموسة مثل المقطوعة الموسيقية ، ثم يقتضى معرفة تراثها الداخلي
استخدام الكثير من التفسيرات لأنها أيضا بمثابة ثروة من المقطوعات
أو الأجزاء التي لا يمكن أن تنتقل إلى عالم الحقيقة دون تدخل وجهه
نظر تنكشفها . ويجب هنا أن نتنبه لكي نحدد من دور المفسر الدرجة

التي تجعل بناء أشكال الإدراك رفيعة الشأن ، فإذا وجد هذا البناء (الذي يصعب انكار وجوده حتى لو لم نستطع أن نحدد مكوناته بدقة) فلا بد أن يكون هناك شيء يتدخل بصورة مثالية قبل المقطوعات التي أشرنا إليها . وينطبق مثالنا هنا حيث يكون البناء شيئاً يسمح لنا بأن نقرأ نوتة اللحن بطريقة صحيحة ، ولهذا المثال مقابل في معرفة الحقيقة التي تتواجد على مستوى خبرتنا العادية . وكما يبدأ التفسير الموسيقي بالقرارة الصحيحة للحن مع الالتزام بعدم الخروج عليه فكذلك تبدأ العلوم المختلفة بالخبرة العادية ويلزم بأن لا تناقضها (وعلى ذلك فهي تستخدم الوجود المسبق وتفترضه) ويحدث ذلك لأن لكل منهما وجهه نظره الخاصة عن الحقيقة . وهنا نجد أن وجهة النظر التي لم يأت لها بعد صفات البناء البديهي للحقيقة أو حالة تسمى المعرفة لا تخرج عن كونها « تفسيراً » . وبالتالي يقوم كل علم من العلوم بتكوين جزئياته في إطار حقائق الأشياء المتعلقة بوجهه نظره وتطوير إمكانياته . وربما أمكن هنا تعريف وتحديد ما يسمى وجهة النظر أو النظرة عن طريق استخدام مصطلحات فلسفية أكثر تقنية مثل « معيار الوضوح » ، غير أن في ذلك شيئاً من المخاطرة بتوجيهها نحو مخطط وضع التسامي الخالص في الوقت الذي يتركز اهتمامنا فيه على ما أضيق إلى ذلك المخطط .

ولقد سبق أن أشرت إلى ذلك المفهوم بأن المعارف العلمية تتكون بواسطة خلق مجالات من الأشياء أو الأمور التي لا تخرج عن كونها أجزاء من مكونات الخبرة العادية التي نم اكتسابها بمساعدة المفاهيم المدعومة بأجرائات عملية . وبناء على ذلك فسوف نكرر تلك المباحث هنا ولكن مع الاعتماد على طبيعة التفسير الذي ينتمي إليه قانون مثل قانون مجال الموضوعية العلمية . ولسوء الحظ فإن اتجاه التفسير كان يعتبر غريباً على العلوم البحتة ، ولذلك أتجه الميل نحو ربطة بفكرة الشك الأساسي وفكرة الذاتية المزدوجة . ونرى أن التفسير الذي يحاول حقاً تفهم الأغراض غير الملونة لموضوع آخر لا يخرج في تقديراته عن وضع الشك الأساسي . وينبثق عن ذلك الأمل أن نجعل من العلوم البحتة مجالاً لنقاش تلقي فيه التفسيرات كي نتوصل إلى وضوح الأوصاف ، فضلاً عن الصلاصة المنطقية والتجريبية المضمونة الشروح . ولا يخرج عن هذا المنظور إلا أن نهاية ونتيجة أي تفسير تصبح ببساطة حصيلة تفهم شيء ما دون أن يكون بالضرورة من أغراض موضوع معين . وربما أدى ذلك إلى التغطية على تلك الحقيقة الأولية بالتمييز الواضح ولكن غير المحدد بين الفهم والشرح الذي بدأ منذ قرن كأساس للتمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية . وكانت نقطة الضعف الرئيسية في هذا

التمييز هي اللاعقلانية حتى انه أصبح من الضروري في كلتا الحالتين أن نفهمهما ونشرحهما أيضا . ولكن هناك شيء آخر ، هو أن الشرح قد يتم من خلال مضمون الفهم لسببين أولهما أننا لا نستطيع الادعاء بأننا نقوم بشرح مالا نفهمه ، وثانيهما لأن الشرح الذي يعتبر من عمليات الاستدلال المنطقي لابد أن يستخدم المفاهيم والأسانيد والمقولات التي تكونت نتيجة تركيب عناصر من العبارات التي يتم فيها تفصيل الاستدلال بالشرح ، ومن ثم يجب أن يسبقه . والخلاصة أنه بإمكاننا أن نرى في الطريقة التالية الخطوط العريضة لخط السير المؤدى الى اقامة نظام علمي أو صياغة نظرية معينة في اطار علم معين . وبمواجهه وضع المعارف العامة (التي قد تكون مجمعة من الحياة العامة أو معارف تكونت من خلال علم قائم بالفعل) ينشأ منظور جديد وأسلوب جديد لرؤية الأشياء وتجعلنا نلاحظ أن العوامل التي لم يسبق لنا توقعها أو تكون قد قللنا من قيمتها قد أصبحت الآن هي المركز الذي يدور حوله الشرح والنموذج الجديد للفهم مما يدفعنا الى البحث عن وسائل فعالة لترجمة هذه القراءات الجديدة للخبرات الى صيغ قد تعزى اليها بدون مواربة (قيمة الحقيقة) (ويعتمد على هذه النقطة بالتحديد أن استثمار العلم يتميز ويتخذ صفاته من خلال اشكال التفسير) .

وإذا كللت هذه الجهود بالنجاح فيمكننا أن نبدا شرح التجربة في ضوء المفاهيم التي قدمت ووسائل التحديد والتعريف التي وجدت فيها . يوضح لنا هذا أن هناك بالفعل شرحا من خلال أى تفسير ، وأن ذلك لا يعد شيئا أوليا غير محدد الشروط نظرا لاعتماده في حقيقة الأمر على مجموعتين من الشروط : اطار المفاهيم الذي يكون التفسير ، والوسائل العملية الدقيقة المستخدمة في التطبيق على التجربة . ويتأسس على ذلك شرح ما أمكننا وصفه ، وتعتمد هذه المرحلة أيضا على الاطار التفسيري لأن العبارة التي تصاغ كقرضية لاثبات ما تم وصفه تستخدم فيها أيضا المفاهيم الخاصة بهذا الاطار (الذي يكون مختلفا عن تلك التي سبق أن كانت مطبقة) . وفضلا عن ذلك فإن كل اطار تفسيري يتضمن أيضا طريقة ادراك الشرح التي قد تختلف من علم لآخر والتي تأتي أيضا بإمكانية ادراك الشكليات واجراءات الشرح التاويلي .

وبوصولنا الى هذه النقطة نكون في وضع يجعلنا نقيس مدى سداجة مفهوم الوضعية والوضعية الجديدة لعلم محدد في أن يعيد - دون تردد - البناء الداخلي للحقيقة نتيجة الاستخدام المحايد الدقيق للتجارب و الخبرات الحسية المجردة والتحويلات الشكلية المتكررة في

المنطق (بما في ذلك الرياضيات) . وما دمنا قد اعترفنا بأن أدوات المعرفة العلمية يجب أن تبقى تجريبية ومنطقية عقلانية فلا بد لنا أيضا من أن نسلم بأنها لا يمكن أن تكون خالصة نقية وإنما تتنوع وتحرف طبقا لمضمون التفسير الذى تعمل فى إطاره . ومن المفيد لنا هنا أن نرجع الى القياس على التفسير الموسيقى . فالهاوى الذى يعزف دون أن تكون لديه الا القدرة على قراءة الجزيئات يمثل ، كما سبق أن ذكرنا ، مرحلة المعارف العامة ، فى حين أن العازف الاصيل يتجاوز هذه المرحلة ويقدم تفهما للتكوين يبنيه على تفسيرات معينة ، وهو ما يقابل مرحلة بناء النظرية العلمية . وقد يفقد القياس هنا فائدته بسبب وجسود اختلاف جوهرى بين تفسير اللحن الموسيقى والتفسير الذى ينطبق على العلم ، وذلك لان النظرة العامة فى حالة التفسير الموسيقى تكون ذات طبيعة تغلب عليها الفردية الشخصية أو الذاتية ، فى حين يكون الاطار التفسيرى الذى يحدد الوضع العقلى للنسق العلمى فوق مستوى فردية أو بتحديد أكثر يكون تاريخيا (فى حين أنه يظل محتويا على بعض عناصر العبقرية الفردية) . أو بمعنى آخر تصبح الأفكار ووجهات النظر ومعايير الوضوح التى تحدد المضمون التفسيرى الذى من خلاله تنبثق أثناء عملية التخصص المفاهيم التجريبية والنظرية للنظام العلمى ، تصبح تعبيرا عن بيئة أو وسط ثقافى محدد تحديدا تاريخيا ، وحتى لو قام فرد واحد بتنسيق تلك العناصر فى تركيب جديد فلا يمكن لها ان تقدم نظرية علمية جديدة الا بعد أن تصبح مقبولة لدى المجتمع (أو على الأقل لدى ما يسمى المجتمع العلمى) ، ويجب أن نضيف هنا أيضا أن الاجراءات العملية التى تسمح بالتدقيق التجريبى فى الآراء التى تمت صياغتها هى أيضا مرتبطة بالمضمون التاريخى (أى أنها بصفة عامة من معطيات الامكانيات التقنية المتوافرة فى فترة معينة من عصر معين) . وينطبق ذلك أيضا على الشروح العلمية لأنها بصفة عامة تستجيب لما يعتبر فى عصر معين تفسيراً جيداً أو جدلاً دقيقاً ، كما ينطبق على الوسائل التقنية (التى تنتمى الى ما نسميه « تقنية الفكر » مثل الانساق المنطقية والنظريات الرياضية) المتوافرة بصورة كافية لابرار التفسيرات المطلوبة . ولقد سبق أن سميت هذه الفترة من الشروط باسم « التحديد التاريخى » للموضوعية العملية ، وتكفى الملاحظات التى قدمناها معها لتبرير ما يؤكد أن للعلم مثل المكانة التاريخية التى لغه من انجازات العقل الانسانى . وقبل أن نتعمق فى هذا الموضوع اعتقد أنه من المناسب أن نستفيد من الجهود السابقة التى بذلت للكشف عن اللبس المنتشر هذه الأيام فى أوساط رجال المعرفة الذين استطاعوا أن يففلوا بعض العوامل التى سبق أن شرحناها .

ويجب أن نؤكد هنا أن مضمون التفسير والاطار التفسيري الذي سبق أن أشرنا اليه له طبيعة عالمية وشمولية مازالت غير محددة المعالم بما يكفل لها أن تتطور في اتجاهات متعددة معتمدة في ذلك على المفاهيم المعينة التي تقدمها وعلى الإجراءات العملية التي ترتبط بعضها ببعض . ولهذا السبب لا يجدر بنا أن نخلط بينها وبين المضمون النظري بمعناه الصحيح ، ويكون اللفظ الدقيق الذي نستخدمه لتعريفه هو المضمون التفسيري كما سبق أن رأينا ، وهو في الوقت نفسه سابق للتجريبية وسابق للنظرية فيما يتعلق بالنمط التخصصي للتجريبية والنظرية التي تظهر في العلوم . وهكذا نعود الى خلاصة سبق أن أوردناها وهي أن لكل علم أبعادا تفسيرية لا يمكن اغفالها (سواء في ذلك العلوم الطبيعية والانسانية) لأنها أبعاد لا غنى عنها في تركيب العلم نفسه .

ومن نتائج هذه الانجازات أن استخدام البيانات الناتجة عن الخبرة كأساس في العلوم لم تكن لها بأى حال قيمة مطلقة ، أسما الان وقد تحولت هذه البراهين الدقيقة (التي اعترف بها بروبر Proper وأتباعه في مجال المعرفة الحديثة اخيرا) الى براهين أقل صحة أو في العادة براهين مضللة ، وكانت النتيجة أن تأثرت حتى الصيغ التجريبية أو صيغ الملاحظة بعدم الضبط والدقة في « المعامل التفسيري » . وهذه هي الصيغة أو العبارة المشهورة المعروفة باسم « التحميل النظري Theory Ladenness » لآى صيغة علمية ، وكان من أهم نتائجها ظاهرة عدم امكان مقارنة النظريات العلمية المتنافسة ، وبالتالي عدم القدرة على تقويم تقدم المعرفة في مختلف العلوم . ولقد تأتى هذا الحل الزائف لمشكلة حقيقية كهذه من أننا لم نلاحظ واقع الطبيعة غير المطلقة التي تميز البيانات الناتجة عن الخبرة في العلم . ويمكننا أن نجتمع ذلك في القول بان البيانات المطروحة قد لا تكون حقائق خالصة نقية ، وانما تكون دائما حقائق مفسرة بيد ان ذلك لا يعنى أنها دائما مفسرة بطرق أو بوسائل من معطيات النظرية العلمية التي تدخل تلك البيانات فيها كأسس تجريبية . بل على العكس من ذلك لا بد من تفسيرها من خلال المضمون التفسيري الذي تدخل فيه النظرية المطروحة كلية ، ولا يؤدي المضمون النظري المعين الا الى اثر جزء صغير من مدلولاتها التي تدخل ضمن ذلك القانون . ولعل الصعوبة في هذه المسألة هي أن أى مضمون في النظرية العلمية مرتبط بالمضامين الأخرى بروابط منطقية تنص بدقة على المعنى المقصود لذاته في الشكل العام ، ولذا يعتمد مدلولها على المدلولات الأخرى وبخاصة المصطلحات النظرية نفسها . لا يمكن انكار كل ذلك ، غير أن لا يجوز ان يصرفنا عن تمييز جزء المدلول الذي يستقيه المصطلح التجريبي من المضمون التفسيري

البسيط الذى يتواجد فيه (والذى ينتمى اليه حتى من قبل أن يستخدم فى أى نظرية معينة) ومن الجزء المكمل والمتغير الذى يضاف الى وظيفة المضمون النظرى أو المضامين النظرية التى يمكن أن تدخل فيها . وتتواجد امكانية التمييز هذه وتعتمد بكل تفصيلاتها ، كما سبق أن ذكرنا ، على أن المصطلحات تؤدى دورها كمناصر بنائية فى الصيغة التجريبية وتكون متصلة مباشرة بالاجراءات العملية التى اشترت اليها . وهنا يبدو لنا أن هناك شيئا قد فات المدافعين عن فكرة « التحميل النظرى » وهو ان مدلولات المصطلحات لا تنطوى على استخدامها مهما كان ذلك للاستخدام ، وبالتالي قد توجد حالات يستخدم فيها جزء منها فقط هو الجزء المستقل عن المضمون النظرى ، فإذا قلت مثلا ان وزن انسان ما يساوى وزن حجر كبير فإن ذلك لا يقتضى بالضرورة أن تقول عن الانسان انه حى وعافل أو انه حيوان سياسى أو غير ذلك كى نميزه عن الحجر ، وذلك لأن كل الاختلافات فى دلالة كل من كلمة « رجل » وكلمة « حجر » لا تدخل فى حسابنا حينما نزنهما . ونخلص من ذلك الى أنه ليس صحيحا قيام أى نظرية بالتحديد المسبق وبطريقة تبادلية دائرية لنوع الحبرات التى لا بد أن تبرهنها ، بل على العكس من ذلك تشترك كل من النظرية والخبرة فى شرح واستغلال الاطار العام للوضوح لتكوين جشطاليتات أو صصور كلية مدعمة بالاجراءات العملية ذات الضوابط التى تكفى لاقامة مضمونها التفسيرى المشترك .

ولتجميع نتائج التحليل السابق يجدر بنا القول بأن نقد الحجج أو البراهين العلمية لا يمكن أن يقتصر على نقد البراهين الخالصة (لأن هذا لا يكفى الا فى تحديد الأوضاع التفاضلية فى المعرفة بصفة عامة) ، كما لا يمكن أن يدخل ضمن الحجج والبراهين اللغوية أو اللفظية (التى نحددنا فى اطار الصيغ الفاضلة للتحميل النظرى) ، بل لا بد من أن يستكمل النقد بنقد البراهين التفسيرية والبراهين التاريخية لأن عمل البرهان فى أى بناء علمى لا يقتصر على اتباع البديهيات اللفظية والتفسيرية التى تحمل علامات التحديد التاريخى .

هناك ملاحظة أخرى لها ضرورتها : لا نريد أن نعطي الانطباع على أن هذا الفيضان من البديهيات أو المسلمات يعنى أن النظريات العلمية نوع من النتائج الحتمية السابقة التقرير لذلك البناء المعقد ، ففى الواقع توجد دوائر من التغذية المرتدة فيما بين تلك العناصر منها الديناميكية انداخلية للخبرة ، والمحاورات المنطقية ، وغيرها مما يؤدى الى الغاء نظرية من أجل نظرية أخرى فى داخل المضمون التفسيرى نفسه . ولكن قد يحدث أيضا أن تؤدى ديناميكية العلوم المختلفة أحيانا الى تعديل مضمون

تفسيرى معين ، وفى احيان أخرى الى مراجعة بديهية معينة من البديهيات اللفظية أو حتى تغيير الترتيب التفاضلى نفسه . وهنا يأتى دور تاريخ العلم ليثبتها ، ولكن ذلك يؤكدنا مع عدم انكار الطبيعة التاريخية للعلوم لأنه يقرها مرة أخرى بنفس نوع التأثير على تطور العقل البشرى والثقافة كما يحدث فى سائر المظاهر الاخرى .

وتؤدى بنا ملاحظتنا الأخيرة حول المقترضات الذاتية لنقد البراهين العلمية الى مناقشة صيغ وأشكال كان لا بد لفلسفة العلوم التى تناسب مع اهدافها الخاصة أن تتبناها . فمن السهل أن نؤكد على أنه اذا كان للعلم بعد عميق أو عمق فى التاريخية فلا يمكن أن نبني له فلسفة مقبولة اذا كان هذا البعد أو العمق التاريخى مجهولا ، فماذا يعنى ذلك بالتحديد؟ انه بادئ ذى بدء يسمح لنا بأن نفهم حدود المعرفة المعدة لمواجهة المشاكل البنائية بصمة خاصة ، وكذلك المشاكل المنطقية اللغوية والمشاكل المنهجية مثل الفلسفة التحليلية للعلم ، وفلسفة الدوافع أو الفلسفة الأنجلو سكسونية التى مازالت سائدة حتى الآن . ولا ننكر أهمية تلك المدرسة وما حققتها من نتائج ، ولكن علينا أن نلاحظ أنها قد اقتصرت على الصيغة الفاضلة التى تعتبر العلم هو العلم المعاصر أو بمعنى أوضح أن المخطط المثالى للفيزياء أو للطبيعة هو وحده ، العلم ، . بيد أن هذا لا يمثل أخطر اعتراض على الفكرة ، بل ان هناك ما يجب أن نضيفه هنا ، فنظرا لان تطبيق العمليات التحليلية البنائية يقتصر على المجال المنطقى اللغوى لا يمكن حل المشاكل التى تتجاوز نطاق هذا المستوى ، بل قد لا نجد لها حلا اذا ما حاولنا قصرها على المشاكل المتعلقة بالانسجام المنطقى أو المواجهة بين النظرية والخبرة العملية ، ولقد رأينا أن هذه المواجهة نفسها لا تفهم اذا ما تفاضينا عما تحتمله من مضمون تفسيرى ، ومن جهة أخرى تقتصر فلسفة العلوم الى الطبيعة النقدية مما يفسر لنا السبب فى أن بعض النظريات قد حافظت على وجودها رغم افتقارها الى وضوح روابطها المنطقية أو وجود بعض صعوبات فى اتفاقها مع المعطيات التجريبية .

ويبقى أمامنا برهان آخر ، اذا لم يرغب متفلسفو العلم فى التعرض لهذا الاتهام الوجه بأن الكثيرين منهم قد جعلوا من الميتافيزيقا مقولات « عائدة » فى عالم الأفكار دون أن يكون لها اتصال فعال بالعالم الحقيقى . فقد أصبح عليهم أن يثبتوا ان نماذجهم العلمية تنتمى الى التقريبية المقبولة فى عالم العلم القائم بالفعل لا كما يتصوره الانسان أو يخننه . أو بمباراة أخرى هناك التزام بالتحكم التجريبى لفلسفة العلم نفسها ، ولا يمكن ان يتواجد مثل هذا التحكم الا فى ضوء تاريخ علوم لا يقول بأن أشكال العلوم (الماضية والحاضرة) التى لا ترتبط بالنماذج لا تعد علما حقيقيا .

ومن جهة أخرى لا يسهل قبول نظرة من هذا النوع لأن الأنماط والنماذج التي أقامتها المعرفة التحليلية لم تستكمل في عدد كبير من علوم الحاضر . كما أنها لم تستوف لأسباب أقوى في علوم الماضي . والمخرج الوحيد من هذا الطريق المسدود هو الاعتراف بوجود مضامين تفسيرية متعددة (أو معايير للوضوح) تميز الكثير من أنواع النظم العلمية المعاصرة وتوجه اختيارها للمعايير التجريبية والمفاهيم النظرية والتجريبية التي تستخدمها العلوم وأنماط الشروط التي تطبقها ، وبهذه الطريقة تبدأ بالفعل في صياغة تاريخ العلوم (بأن نضعه في مضمونه التاريخي المعاصر) . ويجب أن نضيف إلى ذلك الوعي بوجود أبعاد تاريخية تمتد في الماضي أيضا ، فإذا ما تم لنا هذا الوعي . وهو أمر سهل ، فإننا نفتح الباب لأمكان فهم علوم العصور المختلفة طبقا للمضامين التفسيرية التي تميزها ، ومن خلال ذلك نستطيع أن نلمح الروابط بين العلوم والفلسفة ، ونثبت أنها قد ترجمت بعض المفاهيم المعينة عن العالم وعن الإنسان ، وكيف أسهمت في تعديلها وتقويمها . باختصار يمكننا بذلك أن ندخل كأحد المكونات في تطور الحضارة البشرية .

وبالتأكيد لا نقصد من وراء ذلك القول بأن فلسفة العلم لا بد أن تجد حلول مشاكلها من خلال تاريخ العلم . بل الذي نريد أن نؤكد هو أن الفهم الفلسفي للعلم يعتبر بناء من أبنية الفكر البشري ، وأن العلوم المختلفة التي تهدف إلى معرفة قطاعات أو عناصر معينة من الحقيقة تعتبر مظهرًا واضحًا لهذا البناء ، وأن ذلك الفهم الفلسفي للعلم لا يستغنى بحال من الأحوال عن أن يعي ويتفحص أفكار وطرق صياغة المفاهيم التي حتمت توسع النظريات العلمية في تلك الأوقات . ونأمل بهذه المقولة أيضا أن نتجنب الانطباع بأن الفهم الفلسفي للعلوم يحتم اغراقها في المضمون التاريخي والاجتماعي ، وهو تحريف قد يكون غير صحيح إذا كان تاريخ العلوم بسيطًا ونقيًا ، وينطبق هذا من باب أولى على ما يتعلق بفلسفة العلوم .

هكذا ، لا يحتاج فيلسوف العلوم أن يعيد بناء الخط التراتبي الذي انتهى إلى تكوين آراء أو مبادئ علمية معينة ، أو أن ينشئ وسائل معينة ، غير أنه ملزم بأن ينتبه إلى الآراء والمبادئ والتقنيات المادية أو العقلية منذ اللحظة التي أصبحت فيها كل تلك الأمور بحق إطارًا لبناء النظرية العلمية (وخاصة أعداد المضمون التفسيري بما يساعده على اختيار مفاهيمه الأساسية أو مجموع امكانياته التقنية التي يجعل بمقتضاها كل الأدوات وأجراءات الملاحظة والقياس تعمل بفاعلية ، أو مجموع الأبنية المنطقية والرياضية التي تكمن وراء العمارة للنظام العلمي) .

وبفضل هذا الوعي التاريخي تصبح فلسفة العلوم قادرة على أن تخلص نفسها من عدد من المشاكل المزيفة التي أدت إلى تشويش المناقشات الحالية ، وبالتالي أدت إلى تشويه صورة فلسفة العلم . وأشير بخاصة إلى السؤال السابق طرحه عن قابلية النظريات العلمية للمقارنة ، وإمكانية التسليم بوجود التقدم في المعرفة العلمية ، فنحن نعلم أن بعض المعرفيين المعاصرين ينكرون إمكانية إقامة مقارنة حقيقية بين النظريات العلمية ، وهذا في حد ذاته ينفي إمكانية إقامة مغاضلة بين النظريات المتنافسة ، وفي ذلك اعتراف بوجود التقدم حينما تحل نظرية محل أخرى . وكانت النتيجة أن الاعتقاد الشائع بأن معارفنا الحاضرة من حيث الكم والنوع أعظم بكثير من معارف أسلافنا نتيجة للتقدم العلمي قد أصبح ينظر إليه على أنه اعتقاد ساذج وغير منطقي ، غير أن العلماء الذين يشتركون في هذا الاعتقاد العام يميلون في الوقت الحاضر إلى النظر بعين الريبة إلى كل معرفة تبدو غير قادرة على الوفاء بأساسيات الحقيقة . وكان للعلماء فيما مضى نساطف معين مع فلسفة العلوم لأنهم رأوا فيها زعم كونها تخطيطية للغاية وبعيده عن مشكلات الواقع التي تواجه الساحت محاولة لفهم بناء المعارف العلمية . ولقد بدأ هذا الاهتمام وذلك التعاطف يتضاءلان ويختفيان في وقتنا الحاضر ، وهو موقف متناقض ، ففلسفة العلم التحليليون قد انتهوا إلى دراسة علم خيالي أو وهمي نتيجة لعدم نوافر قوة الإدراك والمعلومات التاريخية . وفي الوقت نفسه يشير الكثير من فلاسفة العلم إلى تاريخ العلوم في أعمالهم المكتوبة وينتهون إلى تقديم صورة مركبة يرفضها العقلاء من العامة بقدر ما يرفضها العلماء ، فكيف نمسر ذلك ؟

أنا لا أجد صعوبة كبيرة في الإجابة على هذا التساؤل ، فإن عبارة عدم قابلية النظريات العلمية للمقارنة قد تولدت كما قلنا في إطار الاعتبارات المنطقية المغوية التي أدت إلى تأكيد فكرة « التحميل النظري » للمفاهيم التجريبية نفسها ، وفي ضوء هذه الفرضية المسبقة أتت رغبتنا في قراءة تاريخ العلم كحافز على تأكيد تلك الفكرة . وإذا ما حولنا من ناحية أخرى أن نكون أكثر تنبها للدرس الحقيقي الذي نتعلمه من التاريخ ، فيمكننا أن نتكون لدينا انطباعات أكثر ثراء ، نأولا : يمكننا التحقق من تواجد الاطارات التفسيرية التي يمكن القول بأنها أساسية وأنها غالبا ساعدت على دفع المفاهيم العلمية على مدى التاريخ ، وأن كلا من هذه الاطارات قد بقي قائما لفترة معينة . ولكن الإطار التفسيري الذي دفع كلا منها قد أثبت قدرته على التوجيه نحو مفاهيم علمية أخرى في العصور المتأخرة (ولذا كان لهذه الاطارات تواجد

تاريخي تجاوز الشكوك في قوتها التخصصية) . مثال ذلك النظرية الذرية ، واستمرارية الرؤية في العالم الطبيعي ، والمفاهيم المتعلقة باللانهاية الممكنة والفعالية في الرياضيات ، ومكانة الصدقة والضرورة في الظواهر الطبيعية ، واستخدام صيغ العلية الممكنة والغائية كنماذج للتوضيح في العديد من ميادين المعرفة ، هذه أمثلة قليلة من المفاهيم الأساسية سقناها هنا دون أن نذكر المزيد منها مثل وسائل ادراك المكان والزمان وغيرها . هكذا يعود بنا تاريخ العلوم الى الوراء فيعطينا صورة عن تطور تلك المفاهيم العامة ذات الأهمية التي تعادل الأهمية التي أعطتها التطورات التاريخية في تاريخ الفلسفة لبعض بديهيات افلاطون وأرسطو ، أو لا تقل أهمية عن فكرة الديمقراطية في تاريخ المؤسسات السياسية أو التي أعطتها أشكال حقوق الانسان على مدار تاريخ النظم التشريعية .

وخلاصة القول أنه كما انبثقت فلسفة القانون من تاريخ القانون وكما نبعت الفلسفة السياسية وفلسفة الفن من المعرفة بالتاريخ السياسي وتاريخ الفن فإن فلسفة العلوم بالمثل قد وجدت في تاريخ العلم انجازات معينة انعكست عليه وأصبحت تمثل مراحل في نضج العلم ، ولئن كانت تلك الانجازات منسوبة للماضي فإنها نحافظ على بعض المعنى الباقي في الحاضر رغم عدم استخدامها استخداما مباشرا . ولئن كنا ندرس دانتى أو بتهوفن أو القانون الروماني فإننا لا نقصد من وراء ذلك أن نكتب شعرا مثل شعر دانتى أو نخلق موسيقى مثل موسيقى بتهوفن أو أن ندخل القانون الروماني في نظلنا القضائية ، وإنما القصد هو تفهم أفضل لطبيعة الشعر والموسيقى والقانون ، أو لكي نمنى احساسنا الموسيقى والشعرى والقانونى . بالمثل تساعدنا أى معلومات ولو سطحية في تاريخ العلم على تفهمنا لأساسيات الحضارة البشرية ، بل قد تكون لها أيضا فائدتها في تدريس العلوم .

بالإضافة الى كل ذلك يصبح من واجبا أن لا نبالغ في التقليل من أهمية النتائج التي حققها العلم في الماضي وبخاصة تلك التي حافظت على كيانها حتى أصبحت أمورا مقررة . ويجب أيضا أن نتجنب المساواة بينها في ضوء الرأى القائل بأن كل ماله قيمة من علوم الماضي هر محفوظ في علوم الحاضر ، بل ان الطريقة الصحيحة التي نقوم بها النتائج هي أن ندرك بادىء ذى بدء أن العلم قد قدم على مدى التاريخ العديد من تلك « المقطوعات » كما سبق أن ذكرنا ، ومن خلال تلك المقطوعات الصغيرة تكونت الكثير من الحقائق الموضوعية التي بقيت على مدى الزمن كجزء من تراث المعرفة البشرية .

فمن خلال الجزئيات التي تكون مبادئ الهندسة دخلت جميع نظريات العناصر التي صاغها اقليدس في ميدان الهندسة وظلت قائمة بخدم أغراضها الموضوعية ، وكذلك طبيعيات نيوتن التي بقيت مقبولة في مجالها ، ويجب علينا ان لا نفعل عن حقيقة هامة ، هي أن فتح ميادين جديدة من الأعداف الموضوعية لا يعتمد على تكوين اطارات تفسيرية جديدة فقط بل يعتمد أيضا على تطور التقنيات التي تهيم امكانيات جديدة تساعد على تشغيل مفاهيم معينة متوافرة للعلماء ، ولقد صاحب هذا التطور في التقنيات (التي لا تحتمل الشك فيها) تقدم في العلوم المتصلة بطبيعتها « التراكمية » ، ويساعدنا ذلك على تفهم التراكمية التي تعترف بها المعارف العلمية . هنا ، يمكننا القول بعامة اننا تناولنا هذا التجميع بصيغتين متناقضتين : احدهما النظر اليه على أنه امتداد للنظريات القديمة التي حافظت على ما قدمه لنا من معارف مع اضافة موضوعات جديدة لم يسبق اشتغالها عليها ، والثانية أن ننظر اليه على أنه نتيجة لتزوير بعض النظريات القديمة عن طريق التخلص مما احتوته من أخطاء ووضعها في اطار مفهومي جديد يستعيز عن تلك الأخطاء . بأجزاء صحيحة ويضيف اليها حقائق جديدة . فاذا ما تحررنا من أسطورة عدم قابلية المقارنة بين النظريات فسوف نرى في تاريخ أى علم وجود احدى صيغتي التجميع هاتين ، ولكن يظهر أمامنا شكل ثالث يبدو أن له أهمية خاصة ، هو ترك النظريات القديمة قائمة بجزئياتها الصحيحة فقط دون أن نصر على أن النظريات الجديدة تعتبر بديلا للقديمة ونلغى النظريات القديمة أو نحتويها في النظريات الجديدة . بهذا المنظور تصبح للتراكمية أبعاد غنية تتمثل في التواجد المشترك لحقائق متعددة كلها صالحة لأنها تتعلق بميادين موضوعية مختلفة وبخاصة عناصر الحقيقة التي بفضل الاطارات التفسيرية ووسائل البحث المختلفة بحثت وقدمت كجهد استغرق عمل أجيال متعددة ، وما زال قادرا على كسب اعجابنا به .

وربما تفيدنا المقارنة لتفهم هذه النقطة بصورة أفضل . فحينما نذهب الى أحد المتاحف العلمية ونشاهد الأجهزة العلمية التي كانت في خدمة الباحثين في القرون السابقة فلا شك أننا سوف ندهش لها ونعجب بجمالها ودقتها وحسن صيانتها فهي تحتفظ بكل قيمتها الذاتية وعبقريتها . واذا لم تكن نفكر في استخدامها اليوم لما لدينا من أجهزة وأدوات أدق منها فاننا اذا نظرنا اليها عن قرب نجد أن درجة الدقة والضبط الذي تتميز به ترتبط من جهة بالتقدم التقنى البسيط في عهدها ومن جهة أخرى بظاهرة كوننا اتجهنا الى الدراسة في مجالات أخرى من البحوث لا يمكن أن تستخدم فيها تلك الأدوات والأجهزة

(وهذا هو الجانب النقصى • من النظرة إليها) • لكننا اذا أردنا ان نتفهم علم عصر من المصور فهما كاملا فسوف نكون ملزمين بان نأخذ في اعتبارنا تلك الأجهزة والأدوات ، بل ربما نتجه الى تكرار النظر فيها أو تجربتها للتعرف على طريقة استخدامها •

مع الوصول الى هذا المستوى من الاعتبارات نستطيع ان نعيد للعلم كل قيمه الروحية والثقافية التي يستحقها ، وننظر اليه باعجاب كما ننظر الى القانون الروماني أو الى تماثيل ميشيل أنجلو أو المعابد القديمة دون أن نفكر في امكان استخدامها لغرض محدد في عصرنا ، ومع ذلك نشعر بأنها جزء حي من التاريخ • وبمثل هذه الطريقة يجب أيضا أن ننظر الى تاريخ العلم • وفضلا عن ذلك فإنه بهذه الطريقة وحدها يمكننا أن نبرر بعض الأحكام التي أصبحت بديهية ونشترك جميعا في قبولها مثل الحكم بعقرية اقليدس ، وأرشميدس ، ونيوتن ، وماكسويل ، بل نسلم بأن عبقريتهم لا تقل عظمة عن عبقرية حائزي جوائز نوبل في عصرنا هذا ، كما نسلم بأن ما قدموه من اسهامات في بناء الحضارة الانسانية لا يقل أهمية وقيمة عما قدمه عباقرة الفن والأدب والفلسفة والقانون والديانات • ومن خلال هذا الادراك نستطيع أن نأمل في أن يؤدي العلم المعاصر دوره في بناء ثقافتنا ، ذلك الدور الذي نفتقر اليه اليوم لأننا اعتبرنا أن العلم مجرد تجميع للمعارف السابقة التي كانت لها أهمية ومعنى تقتصر على منفعتها العملية •

ايفاندرى اجازى

(جامعة فرايبورج - سويسرا)

تمو فكرة التطور

جاء روفيه

فى غضون خمس عشرة سنة قادمة سوف ندخل فى القرن الحادى والعشرين ونتخطى فى الوقت نفسه أبواب ألف سنة جديدة : الألف الثالث منذ مولد المسيح • هكذا هو التقويم : انه يفرض علينا توازيخ نقرن بها فى الكثير من الأحيان قيمة رمزية • اننا نحنفى بالعام الجديد على أنه حدث سعيد ، حافل بالآمال والخير العميم ، ونوجه لأقربائنا وأصدقائنا تمنيات بالرخاء ، والصحة ، والسعادة • غير أن الذكرى السنوية هى أيضا فرصة للرجوع الى الوراء ، والتوقف لحظة على حافة الطريق ، والتأمل فى الطريق الذى قطعناه • فمنذ عام ألف الى القرن التاسع عشر لم يتغير شىء ، على وجه التقريب ، وبدأت أوروبا كأنها تفتق فى نوم طويل الأمد ، لا يكاد يزعجه عصر النهضة • والقليل جدا من الأشياء هى التى تفصل أطباء موليير عن أطباء مدرسة قوص (جزيرة فى بحر ايجة باليونان - المترجم) التى أنعمها أبقرات ، فيما عدا السخرية والتحدلق •

وجعل كل شىء يتحرك فى أواخر القرن الثامن عشر ، مع الثورة الصناعية التى عممت استعمال الآلة البخارية ، وعرف الناس من ذلك الحين أنهم يملكون طاقة لوجه للشبه بينها وبين الطاقة التى كانت تتولد حتى ذلك الأوان من عضلاتهم ، وحيواناتهم الأليفة ، بالاضافة الى طواحينهم • وبعد قليل أصبح فى المقدور الانتاج على نطاق واسع ، ومن ثم بثمان منخفض ، انتاج أشياء شائعة الاستعمال ، فى وسع الجميع الحصول عليها • وبعد مرحلة شاقة ، شهدت نمو طبقة من الكادحين البائسين - وهم قدامى المزارعين الذين طردوا من الأرياف وجاءوا الى المصانع ، الحضرية ، طلبا للأجر - وبدأت الصحة ، والتغذية ، ومستوى

المترجم : أحمد رضا محمد رضا

المعيشة ، لتحسن ببطء ، ولكن بانتظام • ومن وجهة الاحصاء قلت وفيات صفار السن •

وثمة موجة ليبرالية ، أطلقها في فرنسا الموسوعيون ، واتصلت عندنا بالثورة (الفرنسية) ، راحت تزعزع أوروبا القديمة ذات النزعة الاستبدادية المطلقة • ووضع الدستور الأمريكي الذى يعتبر نموذجا للعقلانية والانسانية ، على أساس مبدأ « الأنوار » • وفى مناخ ملائم ، متمطش لضروب التجديد والتقدم ، يؤمن ايماننا تاما بالانسان ، يحدث ، فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر • ذلك الانفجار العجيب فى علوم الحياة • فالواقع أنه فى أقل من ثلاثين سنة ، استهلها جان فوراستيه (القديسون الثلاثون) ، يأتى تشارلس دارون فيقول بتطور الأنواع ، ويقترح شرحا لذلك مخططا مترابطا يهدم نظرية الخلق • ولم يعد الانسان « ابن الاله » ، ولكنه ابن الزمن والانتخاب • ها نحن أولاء منذ الآن ، فى صورة الأسرة ، على رأس « الرئيسات ، المقدمات » ، قريبون من أبناء عمومتنا : الغوريلا ، والشمبانزى • وبعد قليل أثبت لوى ياستير وجود الجراثيم (الميكروبات) ، المسببة للكثير من الأمراض ، واستخلص من ذلك تطبيقين لهما أهمية كبرى : المداواة بالقاح (وغايتها تحصين الانسان وقاؤها ضد كائن معتد) والمعالجة بالمصل (التى تزود الانسان بأجسام مضادة فتساعد المريض على مقاومة الكائن المسبب للمرض) • وعلى ذلك تلاشت أسطورة « النسل الذاتى » • وأتاح التعقيم ، والتطهير للجراحة ضروبا مدهشة من التقدم بتجنب العدوى التى تطرأ فى أعقاب العمليات الجراحية ، وتؤدي غالبا الى الوفاة •

وثمة راهب مورافى غامض ، جريجور مندل ، يعمل وحده فى حديقة ديريه الصغير فى برنو ، اكتشف قوانين الوراثة • غير أن هذا الكشف الجوهري لم يعرف وينشر الا فى مستهل القرن الحاضر • وكان مندل قد توفى منذ ست عشرة سنة ••• وناله بعد وفاته مجد عظيم • وأخيرا فتح كلود برنار الطريق للفسيولوجيا الحديثة بأن برهن على الثبات (الكيميائى والطبيعى) لبيئة الانسان الداخلية (وهى أساسا الدم) ، ثبات يعتمد على العديد من الظواهر التنظيمية والانضباطية التى تعمل على وضع حدود طبيعية لكل انحراف • ويتبين لنا أن الأمر كذلك بالنسبة لكل الفقرات العليا (وهى الوحيدة التى كانت مدروسة فى ذاك العصر) •

وهكذا ، فمع انتهاء القرن التاسع عشر كان الطب وعلم الاحياء قد طرأ عليهما انقلاب شديد ، وتفتح المستقبل على آمال ضخام • ولم يكن فى وسع أحد أن يقرر المدى الذى يصل اليه العلم •

التقارب الجديد لعلوم الحياة وعلم الإنسان

هذه الانقلابات لم تمس فقط حجم المعارف التي زادت في خلال ثلاثة عقود على كل ماتجمع من معارف على مدى ألفى سنة ، بل هاجمت أيضا المعتقدات التي كانت حتى ذلك الحين راسخة في أذهان الشعوب الأوروبية ، من قيم مؤكدة ، غير قابلة للتغيير ، متعلقة بالدين والايان • ودارون هو المسئول الأساسي عن هذه الثورة المعنوية •

وعلى مدى قرون طويلة كانت الكائنات الحية تعتبر من خلق الله • وتبعاً لما ورد في « سفر التكوين » ولد كل نوع من الكائنات الحية ، سواء منها الحيوان والنبات ، بإرادة الله ، بالصورة التي نعرفها عنها في الوقت الحاضر • والعلم البارع وحده هو القادر على تفسير هذه التكييفات المدهشة التي تحدث بين الكائن الحي وبين بيئته • ليست الأسماك أجهزة رائعة للسباحة ، والطيور « أجسام » جعلت لتطير ؟ وما القول في هذه الترتيبات التي تلاحظ لدى كل من الفقريات واللافقريات والتي تزود الحيوان بأدوات ذات أداء شديد الفاعلية (مثال ذلك : أقدام حفارة عند الخلد - الطوبين - من الفقريات ، و « الحراثة » ، من الحشرات) ؟ ولم يكن ثمة شيء يمكنه الطعن في تلك النظرية « النباتية » (نظرية أحيائية تقول أن الكائنات الحية النخ كانت على ما هي عليه الآن بلا تطور - المترجم) المتعلقة بالطبيعة ، والمتعلقة كذلك بالمجتمع •

بل ان لينوس نفسه ، العالم السويدي الذي وضع قائمة جامعة شاملة لكل المجموعات الحيوانية والنباتية ، وعرفها بأن جعل لكل منها اسماً ثنائياً لاتينياً (فالفأر Mus musculus ، والإنسان Homo Sapiens النخ) تجنب مناقشة الثباتية • حقا انه صنف الأنواع ، ووجد وشائج قريبي لا تنكر بين الأنواع المتجاورة : ولكنه لم يذكر البتة في كتاباته أي عملية تطورية • ترى هل فكر فيها ؟ لقد بقي على حذر ، لأنه كان على علم بتجربة جاليليو المؤلمة • وكلنا يذكر كيف أن العالم الإيطالي التمس ، اذ تناول من جديد نظرية « مركزية الشمس » التي قال بها كوبرنيكوس (كوبرنيك) (وفحواها أن الأرض تدور حول الشمس الثابتة ، بعكس ما قيل في الكتاب المقدس) وأثبت خطأ نظرية مركزية الأرض (التي تقول ان الأرض التي يعيش عليها الناس هي مركز الكون ، ونقطته الثابتة) ، فانه جلب على نفسه صواعق محكمة التفتيش ، وبعد الكثير من المتاعب المزعجة أنهى حياته في حرية تعيسة مقيدة • وعلى العكس من ذلك يتصدى الموسوعيون الفرنسيون ، وبخاصة ديدرو ، لواقعية ظاهرة التطور وبمقتضاها تنحدر الأنواع أحدها من الآخر بعدد من التحولات •

أما الديريكتوار (حكومة المديرين ، قديما في فرنسا - المترجم) التي جمعت « حداثى النباتات الطبية الملكية » القديمة ، وجمعت منها « المتحف الأهل للتاريخ الطبيعى » فانها أنشأت فى هذه الدار الجديدة عددا من الشعب العلمية ، خصصت احدها للقريبات ، وشغلها جوفروا سنت - هيلير ، والأخرى للافقريات ، وعهد بها الى جان بابتيست دو مونييه وشيغالييه دولامارك ، كان لامارك عالما نشوئيا (يعتنق مذهب النشوء والارتقاء - المترجم) قد أصدر فى عام ١٨٠٩ كتابه « الفلسفة الحيوانية » ، وفى رأيه أن نمو بعض الأعضاء يرجع الى استعمالها استعمالا مكثفا ، كما يرجع ضمورها الى عدم استعمالها . ولما كانت الخلد (القبرة) تحيا حياة جوفية (تحت الأرض) وتحفر سراديب (تعيش فيها) فقد نما فيها أقدام حفارة ، وفقدت تقريبا بصرها ، اذ لم تعد لأعينها أى فائدة . أما الزرافة فانها ، وهى مضطرة لأن ترم أوراق الأشجار العالية ، (حين تنفد الأوراق الواطئة) فقد طال عنقها شيئا فشيئا الى أن وصل الى الحد الذى تسمح لها به قوانين الطبيعة (جاذبية الأرض التى تؤثر على الرؤوس العالية) .

وهكذا يؤيد لامارك وراثه الصفات المكتسبة ، غير أنه لا يوجد أى دليل يثبت ذلك ، بل ان هناك حججا كثيرة تثبت العكس . ففى الامكان مثلا قطع ذبول زوج من الفئران ، قبل أن يجعلها تنسل ، وذلك على مدى بضعة أجيال ، ومع ذلك « تصر » الفئران الصغيرة (الأدراس) على أن تولد دائما ولها أذيال عادية . ومن ثم فإن العلماء لا يؤيدون نظرية لامارك . هذه القاعدة ، قاعدة عدم توارث الصفات المكتسبة ، لم تطرح قط للبحث ، اللهم الا فى منتصف القرن الحاضر ، اذ تصدى لها ناظر المحطة القديم ، تروفيتم ليسنكو ، صديق ستالين ، والعالم الذهانى (المشتغل بالذهان الهذيانى - المترجم) المزعوم ، الذى بث الاضطراب فى علم الأحياء السوفيتى على مدى ثلاثين عاما .

لنغلق هذه الصفحة غير المجيدة ، ولنعد الى القرن التاسع عشر .

لم يمض خمسون عاما فقط على كتاب لامارك حتى أصدر تشارلس دارون فى ٢٤ من نوفمبر ١٨٥٩ كتابه المشهور « أصل الأنواع » . وقد تضجعت نظريته هذه خلال ربع قرن ، فى أعقاب ملاحظات دقيقة جمع أكثرها فى أثناء رحلة قام بها حول العالم على ظهر السفينة « بيجل » بين عام ١٨٣١ وعام ١٨٣٦ .

وفى رأى دارون أن ثمة تغيرات تلقائية تظهر من وقت الى آخر فى داخل الطوائف كلها ، حتى الأكثر تجانسا منها . فاذا أكسب تغير ما أحد

الأفراد مزية يتفوق بها على سائر الأفراد « الطبيعيين » فانه هو وذريته يسيلون شيئا فشيئا الى غزو الاقليم ، والاستيلاء على موارده ، والقضاء على سلالة الأسلاف . عكس ذلك واذا لم يكن التغير مناسبا للفرد فانه لا يلبث هو وذريته أن يزولوا من الوجود . وبالإضافة الى ما لاحظته دارون على الطبيعة فانه ذهل من النتائج التي حصل عليها القاثون بتربية الحيوانات فى أثناء انتخاب الأنواع الاليفة . غير أنه لا يوجد هنا أى سر غامض : فالإنسان هو الذى يختار بمشيئته السلالات تبعا للصفة التي يريد تنميتها ، وعند الولادة لا يحتفظ الا بالنتاج الذى يطابق النموذج المطلوب ، ويستبعد غيره دون رحمة . وبهذه الطريقة يتم الحصول على اسرع الجياد الكريمة الأصل ، والأبقار الحلوب الأكثر ادرارا للبن ، والخراف التى لها جزة سميكة للغاية ، والدجاج البيوض ذو الانتاج الغزير الذى لا يضاهيه انتاج .

بقى أن نعرف من ذا الذى يتولى دور مربى الحيوان ، فى مجتمع بدائي ، أى يجرى انتخاب أحسن الحيوان . يجد دارون الإجابة عن هذا السؤال لدى روبرت مالتس ، وهو ديموجرافى (عالم باحصاءات الشعوب - المترجم) وراع ، عاش عند ملتقى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . وفى رأى مالتس أن عدد السكان يكون اسرع نموا بسبب الزيادة فى مواردهم الغذائية . لذلك فانه بتأثير الضغط السكاني تميل الجماعات كلها الى حالة من النقصان ، الشيء الذى يؤدي الى حدوث تنافس شديد بين الأجيال . وحتى تبقى موارد كل انسان كافية يتحتم أن يبقى عدد الأفراد ثابتا ، ويتحقق هذا بحدوث تنافس فى داخل كل جماعة ، تنافس ينزع الى اقضاء الضعاف لصالح الأقوياء ، والأقل كفاءة لصالح الأفضل تكيفا .

ويرى دارون فى هذا « الصراع فى سبيل البقاء » الدافع للتطور ، ومن ثم للتقدم (١) . ونظرية دارون التي رحب بها مجتمع العلماء فتحت مجالا لمناقشات عنيفة . ففي مجتمع لم يزل يسوده الايمان العميق بتطرح النظرية على بساط البحث موضوع خلق الله للإنسان ، خلقا مباشرا . وفى رأى دارون أن ظهور أسلافنا البعيدين ، المنحدرين من مجموعة من القرد ليس الا نتيجة لسلسلة طويلة من الصراعات التي أبقت فى كل مرة أحسن الأفراد . ها نحن أولاء اذن على صلة قرابة وثيقة بجنس القرد . ولنا

(١) من أجل مزيد من التفاصيل ، انظر : ج. دوفيه : J. Ruffié «Le traité du vivant», Collection «Le temps des sciences» Fayard, 1982.

ان نتصور دون مشقة الاستنكار الشديد الذى يثيره مثل هذا الزعم الذى لا يجعل الانسان « ابن الاله » ، وانما يجعله نتاج تطور موفق انطلاقا من جد من نوعنا ، ومن نوع القردة الافريقية الكبيرة . واذا كانت الملكة فيكتوريا ، التى يوقرها الجميع ، هى جدة كل الرؤوس المتوجة فى اوربا ، فانها هى ايضا ابنة العم الشقيقة للقرود من فصيلة الشبانزى فى حديقة حيوانات لندن !

الخطة الداروينية ، علم الاجتماع والسياسة :

الا ان نظرية دارون قد حظيت ايضا بنجاح باهر ، فهى قائمة على التفاوت بين الافراد ، وصراعهم الذى يضع كلا منهم فى المكان الذى يستحقه . لذلك فان المخطط الداروينى يبدو أنه يقر ، من الوجهة العلمية ، الوضع السياسى والاجتماعى السائد فى منتصف القرن التاسع عشر ، ويصدم الكثير من العقول . لقد ذكرنا من قبل حالة التعاسة التى تعيشها طبقة الكادحين التى خلقتها الثورة الصناعية ، وتفسر هذه الحالة بنزعة داروينية اجتماعية ، طورها بالأخص « جالتون » ابن عم تشارلس دارون ، وخلصتها أن الفقراء يبقون على حالهم لأنهم غير قادرين على الحصول على أقل ثروة ممكنة . انهم غير أكفاء من الوجهة الاجتماعية ، ويوجدون فى الوضع الذى سمح لهم الصراع الطبيعى بدخوله . ان حالتهم مهما كانت مؤلمة تتسوى تحت قانون التطور ، وتشكل الثمن الذى يتعين دفعه كفدية للتقدم . هذا التعليل نفسه قد نقل الى مجال العوامل التجارية . وتميزت بدايات العصر الصناعى بالمنافسة الوحشية : انه عصر سيادة المشروع الحر ، تحكمه قاعدة واحدة : أن الأقوى يفوز على الآخرين ويسحقهم ، وهذا ما يحدث فى الممارسة اليومية . وتخضع العلاقات بين البلاد لهذه المبادئ نفسها . واذا كانت الدول الأوروبية العظمى قد سيطرت على الشعوب الملونة فى كل القارات فذلك لأنها كانت هى القادرة بيولوجيا على أن تفعل ذلك . وهذى اذن قد أصبحت مشروعة ، تلك المغامرة الاستعمارية الكبرى ، بانجازاتها المسلم بها ، ولكن أيضا بتعسفاتها التى لا ريب فيها . وفى النهاية تجد تجارة العبيد فى ذلك مبرراتها . والحروب بين الأمم تعتبر هى أيضا محتومة ، بل ضرورية ، لأنها تشكل على المستوى البشرى ضرورة بيولوجية لا غنى عنها لنهضة جنسنا البشرى . ومن غيرها تظل كما كنا فى العصر الحجرى . ومخطط داروين يطمئن الطبقات المالكة فى أوروبا القديية ، وفى ابنتها ، أمريكا الفتية ، وترضى نظريته ضمائر أولئك الذين تعذبهم مظالم كثيرة ، تظل حرب الأفيون دون شك أوضح مثل لها .

ولكن العجيب أن نظرية دارون تعمل ، على الطرف الآخر من الدائرة السياسية ، على منازعة المجتمع الليبرالي والرأسمالي . فمنذ النصف الأول من القرن التاسع عشر تنسرب الأفكار التطورية الى علم الاجتماع ، وخاصة عن طريق ماركس وانجلز . وحتى قبل ظهور « أصل الأنواع » يؤمن ماركس بالتطور البيولوجي ، ويقول انه مقتنع بأن قوانين البيولوجيا (علم الأحياء) سوف تكشف عن قوانين « التحولية الاجتماعية » . لذلك يتلقى الرفيقان النظرية الداروينية بحماسة .

ها هي ذى اذن الأسس العلمية التي كانت تنقص رؤيتهما للعالم ! ولكنهما ينقلان فقط الصراع بين الأفراد أو بين الأمم الى صراع بين الطبقات . وفي رأيهما أن دنيا العمل ، تحت تأثير منافسة لا رحمة فيها ، مدعوة لأن تدعم أكثر فأكثر طبقة العمال الكادحين الذين يزداد عددهم بافتقار صغار الملاك الذين « يسحقهم » رأس المال الكبير .

وعلى العكس من ذلك تزداد الأسر الغنية ثراء ، ولكن عددهم يقل . وأخيرا ، حين تبلغ البروليتاريا (طبقة العمال الكادحين) حجما كبيرا كافيا يتأرجح الميزان الاجتماعي لصالحها ، وتصير قادرة على فرض دكتاتوريتها ، وتستولى على وسائل الإنتاج كلها ، وتجرى توزيعا جديدا للثروات . وسوف يقضى المجتمع الاشتراكي (الجماعي) ، بلا طبقات ولا أم ، على كل أسباب النزاع . . وسوف تعرف البشرية فردوسا أرضيا جديدا !

وفي الحال يشاركه ماركس حماسه ، وتتوالى ضروب الاستحسان أيام ، كتب انجلز لماركس خطابا حماسيا : « كتاب دارون هذا الذي أقرأه الآن كتاب رائع تماما . . لم يبق أحد قط بمحاولة واسعة النطاق مثل هذه المحاولة لاثبات وجود تطور تاريخي في الطبيعة » .

وفي الحال يشاركه ماركس حاسته ، وتتوالى ضروب الاستحسان والمديح . وفي ١٩ من ديسمبر ١٨٦٠ يكتب (ماركس) لانجلز انه يرى في كتاب دارون « الأساس الذي يزود به التاريخ الطبيعي وجهة نظرنا » ، ويكتب الى لاسال Lassalle بعد بضعة أسابيع أنه يجد في الكتاب « الأساس الذي يزود به علم الطبيعة صراع الطبقات » .

وعلى أثر ذلك لا يكف ماركس عن الاقتراب من دارون ، فيكتب له مرارا وتكرارا ، ويرسل اليه الجزء الأول من كتاب « رأس المال » وعليه كلمة اهداء متملقة . ولم يقرأ دارون الكتاب الذي لم يزل باقيا في منزله الذي أصبح متحفا ، وقد قطع من الكتاب بضع الصفحات الأولى فقط .

وفيما بعد يتصل ماركس بدارون ، ويقول له انه يود أن يهدي اليه الجزء الثاني من كتاب « رأس المال » الذي كان في الإعداد (ولا يظهر هذا الكتاب الا بعد وفاة مؤلفه ، وذلك بفضل مناصرة انجلز) . ويوجه اليه دارون رفضا مهذبا ، ولكن بلا رجعة : « أفضل أن لا يكون لي اهداء العدد أو المجلد ٠٠ لأن ذلك يتضمن بنوع ما موافقتي على الكتاب كله الذي لا أعرف عنه شيئا » (٢) .

ويصل القرن التاسع عشر الى ختامه . نقد استهل بحروب نابليون التي أنزلت العمار بأوروبا ، واختتم بالمرح والحماسة . وهاجت مشاعر الجنس البشري بكل ما اكتشفته . وحازت الفيزياء ، والكيمياء ، والطب ، والعلوم الانسانية ، ضروبا هائلة من التقدم . وفي فرنسا ومعظم بلاد أوروبا أصبح التعليم اجباريا . وتراجعت الأمية ، وبدأت الثقافة تدخل في أكثر البيوت تواضعا . اما الرحلات التي كانت من قبل مقصورة على عدد قليل من الصفوة الموسرة فانها كثرت بفضل السكك الحديدية والبواخر التي قربت القارات والأفراد بعضها من بعض . وجرت مبادلة المواد الأولية بالمنتجات المصنوعة . وينتشر الاعلام سريعا وبعيدا بفضل اختراع التلغراف ، ففي بضع دقائق تصل برقية مرسلة من باريس الى سان بطرسبرج (وهي اليوم ليننجراد ، وكانت وقتئذ عاصمة القيصرية) ، في حين أن المسافة نفسها كانت قبلا تتطلب لقطعها أسابيع أو أشهر . ويمد الانجليز أول الأسلاك (الكابلات) تحت البحر ، التي تربط أوروبا بأمريكا ، ثم تربطها فيما بعد باستراليا ونيوزيلندة .

ويتساءل الكثيرون : الى أي مدى يمكن أن يصل التقدم ، لعله لا حدود له ؟ وتندفق موجة علمية على أوروبا القديمة التي زودت بالمصانع والنظم الصناعية ، وخرجت لتوها من ظلمات العصر الوسيط ، حتى ولو كان عصر النهضة قد فتح لها بعض الآفاق . لعل العلم يحل المشاكل كلها ، وينتهي بأن يجعل الناس خائدين .

وفي مواجهة هذا المعبود الجديد تبدي الكنيسة التقليدية تحفظا شديدا . وعما قريب تدان الحداثة (العصرية) ، حب التجديد ، وتتضمن خليطا من النظريات العلمية ، والخطط الاجتماعية) . غير أنه في الوقت نفسه يرتفع مستوى الحياة . وعلى عكس توقعات ماركس لم

(٢) بخصوص كل ما يتعلق بالصلات بين دارون وماركس (وبخاصة مراسلاتهما التي يشك البعض في صحتها) ، انظر :

— Bernard Naccache : Marx, critique de Darwin, Edit. Vrin, Paris, 1980.

يتحول العمال في البلاد الصناعية الى أفراد من البروليتاريا ، الكادحين . بل الأمر على العكس من ذلك : فان الكثير من هؤلاء العمال يحصلون على نوع من الرخاء ، ويشكلون « الطبقات المتوسطة » التي لا تلبث أن تمثل الأغلبية من المواطنين ، وتستولى على السلطة ، وتقيم في كل الأنحاء تقريبا نظاما متحررة . والبلد الوحيد الذي يتأرجح في مبدأ الجماعة (الاشتراكية) في أعقاب حرب ١٩١٤ - ١٩١٨ هو روسيا القيصرية التي لم تكن وقتئذ بلدا صناعيا بدرجة كافية ، ولم تزل جبيسة الهياكل الاقطاعية . والحاصل أنه لن يتحقق أى من توقعات ماركس ، وليس ثمة من أعطى عن المستقبل رؤية أكثر من رؤيته (رؤية ماركس) غشا وخداعا .

القرن العشرون والثورة السكانية

توفي جريجور مندل عام ١٨٨٤ : ولا يكاد أحد يعلم عنه شيئا : ولم تعرف مؤلفاته وتنتشر الا في سنتي ١٩٠٠ و ١٩٠١ . جات هذه المؤلفات بدفعة جديدة للداروينية بأن أضفت عليها ، بنوع ما ، شرعية علمية جديدة . وفي رأى مندل أن كل طبيعة وراثية يحكمها جسيما (جزيئا) ماديان (سميا فيما بعد « جينات » : مورثات) ، أحدهما آت من الأب عن طريق الحيوان المنوى ، والآخر من الأم عن طريق البويضة ، ويجتمعان في لحظة الاخصاب ; اندماج الحيوان المنوى الذي يحمل مجموعة من المورثات فى البويضة التى تحمل مجموعة أخرى ، الأمر الذى يعطى البويضة المخصبة كل المورثات من النموذجين) . وعلى ذلك فان خلايا الفرد كلها ، الناتجة من هذه البويضة بطريق التكاثر ، تحمل الميراث نفسه .

وعلى ذلك فان النتيجة النهائية ، المنظورة ، التى تظهر عند الفسرد (يقال عنها : الطبع الوراثي) هى ثمرة العمل المتزامن لمورثة أمومية ومورثة أبوية ، تعملان جنباً الى جنب . وفى الأغلبية العظمى من الحالات تكون المورثتان متماثلتين ، ويأخذ عملهما اتجاها واحدا . ولكن يحدث من وقت الى آخر أن احدى المورثتين تبدى فرقا فى التركيب ، ومن ثم تشكل تحولا فى المورثة « السوية » السامة *Sauvage* (وحشية) . وقد يكون فعلها مختلفا ، ويسمى الشخص الذى يحملها « المتحول » *mutant* . هذا هو أصل التغيرات التى لحظها دارون من وقت الى آخر فى كل المجموعات : وتقابل تحولات يؤثر فيها الضغط الانتخابي . وبين المورثة المتحولة والمورثة السوية (وتشكلان زوجا متناقضا)

يستبقى الانتخاب المورثة التي تكسب الطبيعة الأفضل ، وتحذف الأخرى ،
أى أن أولئك الذين يملكونها مصيرهم الزوال سريعا الى حد ما . فالمنافسة
تجرى فى الواقع على مستوى المورثات عن طريق جسيمات حاملة
« تحتك » بالانتخاب الطبيعى .

وعلى ذلك فإن كل الأفراد الذين يعيشون فى زمن واحد ، وفى ظروف
واحدة ، ويخضعون لضغوط انتخابية واحدة يملكون الطبيعة الوراثية
نفسها ، الطبيعة القادرة على مواجهة الضغوط البيئية ، بأحسن ما تكون
المواجهة . فبين مورثة ١ ، والتحول ١ ، لا بد أن يجرى انتخاب ، فلا يبقى
سوى أ ١ ، أى الأصلح منهما . هذا المفهوم التصنيفى والتوحيدي ساد
حتى منتصف القرن الحالى

واعتبارا من عام ١٩٦٠ ، وبدراسة الناتج « المباشر » للمورثات فى
كل من الجماعات الحيوانية والنباتية (وبخاصة : الأنزيمات ومواد غيرها) ،
تبين أن أية جماعة منها ليست متجانسة من الناحية الوراثية ،
ولكن يظهر بها تنوع كبير . هذه الظاهرة المسماة « شكالة » (أى تعدد
الاشكال فى مادة واحدة - المترجم) وراثية Polymorphisme génétique
تشكل قاعدة ثابتة ، تصادف فى كل المجموعات الحية . بعبارة أخرى .
أن الانتخاب ، اذ يتعين عليه أن يختار بين المورثة أ والتحول أ' ، فانه « يقرر »
دائما الاحتفاظ بالاثنتين ، أ ، أ' . نعرف الآن أصل هذه الظاهرة التي
تبدى لأول وهلة متناقضة . فالقمة البيئية التي يشغلها كل نوع
(من الأحياء) ليست ثابتة ، ولكنها متغيرة دوما ، تتنوع فى الزمان
(الفصول : الصيف والشتاء ، والأيام : الشمس والظل) وفى المكان
(الارتفاع ، وتعرض كل موقع ، الخ) . ويكفى فى الكثير من الأحيان
الانتقال من واجهة صخرة ما الى واجهة أخرى لها ، لنجد ظروفًا بيئية
مختلفا بعضها عن بعض كل الاختلاف .

ان مجموعة مكونة من أفراد يملكون تراثا واحدا (أى أنه عند الجميع
امكانيات واحدة) سوف تنزوى داخل حدود ضيقة ، وسوف يكون الأفراد
الذين يشكلون هذه المجموعة كلهم نشيطين فى ساعة واحدة ، يبحثون عن
نوع واحد من الغذاء ، يسعون الى بيئة واحدة ، ويريدون الاستقرار فى
مكان واحد ، ويرغبون فى الاجتماع برقيق من الجنس الآخر ، الخ .
وسوف يسود تنافس شديد بين أفراد يسعون جميعا الى غاية واحدة ،
ومن ثم يعيشون فى « اقليم » محدود . وسوف تكون كمية الموارد الطبيعية
التي يتقاسمها هؤلاء الأفراد محدودة للغاية .

ولنفكر ، على العكس من ذلك ، فى مجموعة أخرى ، تضم العدد نفسه من افراد ، ولكنهم أفراد متنوعون من الناحية الوراثية (١ أو ٢) ، أى أنهم يملكون قدرات مختلفة للغاية ، البعض منهم نشيطون فى الصباح ، وآخرون نشيطون ظهرا ، أو فى المساء ، أو حتى فى الليل . البعض يفضلون غذاء نباتيا خالصا . وآخرون يفضلون غذاء حيوانيا ، أو خليطا . ومنهم من يفضل السمراء ، وآخر يفضل الشقراء . البعض يبحثون عن المحاط الباردة ، وآخرون عن المواقع الحارة . وهكذا تتباعد الحدود البيئية بشكل محسوس ، وتكون الموارد المتاحة لهؤلاء السكان (الضيوف) فى كميات كبيرة . ويتبدى التنافس ضعيفا ، لأن كل فرد يبحث عما يلائمه دون أن يزعج جاره . كيف لا نرى المزية الانتخابية الهائلة التى يوفرها مثل هذا التكوين ؟ لا عجب فى أنه ، بين الأجناس العريقة المكونة من أفراد يخضعون جميعا لنوع واحد من السلوكيات ، « مجوزين » فى « فح » ضيق ، وبين المجموعات المتعددة الأشكال ، القدرة على العمل كل لحظة ، واكتشاف بيئتهم الطبيعية ، واستغلالها من كل النواحي ، اختار الانتخاب الطبيعي الصيغة الثانية ، الأفضل على المستويين الفردى والجماعى . وخارج التحولات الضارة التى تزال سريعا ، فإن كل تحول جديد فريد يلقى حفاوة وترحابا .

ولم يفلت الإنسان من هذه القاعدة . فالمعروف أنه منذ اكتشاف « المجموعات الدموية » أن هذه المجموعات توجد فى كل الأعراق التقليدية ، إلا أن تواتراتها هى التى تتنوع . ولكن الأنماط A ، B ، أو O على سبيل المثال تلاحظ عند السود ، كما تلاحظ أيضا عند البيض أو الصفر . والأمور كذلك بالنسبة لكل الأنواع المدروسة الى يومنا هذا (عامل البندر - مادة فى دم القرد وبعض البشر تسبب بعض الحوادث عند عمليات نقل الدم - المترجم ، والمجموعات HLA ، الخ) . وقد أوضحت الآن الأعمال المتقدمة أننا نواجه « شكالة » وراثية ثابتة ، وضخمة فى الحقيقة . ان عدد التراكيبات الممكنة بين المورثات والتحولات كبيرة ، لدرجة أنه مهما كان عدد مجموعة من الأحياء فإنه من المستحيل أن نجد فردين عندهما طبيعة وراثية واحدة ، باستثناء حالة خاصة ، حالة التوائم الحقيقية الخارجة من شق بيضة واحدة ، والتى تنتمى اذن الى نمط واحد « طبع » منه عدة نسخ .

وتعدد الأشكال الوراثية الذى يميز كل مجموعة من الأحياء يشكل قاعدة أساسية من قواعد الطبيعة . والمعروف اليوم ، فضلا عن ذلك ، أن « وحدة الكائن الحى » ، تلك التى يمارس عليها الانتخاب الطبيعي ، ليست المورثة (الجينة) نفسها ، أو الفرد الذى يحملها ، ولكنها « المجموعة

بأسرها ، ، بكل ملكيتها الوراثية ، التي تتكون من عناصر متنوعة ومتكاملة . وكلما كان هذا التنوع كبيرا كانت المجموعة أكثر إنتاجا ، وأقدر على الاستجابة لمطالب لا حصر لها . والفرد المنزول ، في حد ذاته ، لا أهمية كبيرة له ، وفي ذلك يتوقف كل شيء على ما يبذله للمجموعة التي ينتمى إليها . والمجموعة هي التي تشكل هدف الانتخاب . هذه النظرة السكانية للعالم تمثل دون شك أكبر ثورة فكرية خبرتها علوم الحياة منذ أن أبان داروين حقيقة التطور والبيولوجي .

بيولوجيا اجتماعية ، أو علم اجتماع بيولوجي ؟

سبق أن رأينا تأثير المخطط الدارويني ، الانتخابي التوحدي ، على الفكر الصوفيولوجي والسياسي في زمنه . وقد اعتقد كل من الرأسمالية « النوحشية » والماركسية « الجموح » أنه يجد في هذا المخطط تبريرا له . على أن هذا المخطط غير صحيح في تفسيره الأول . وليس ثمة بيولوجي أو اختصاصي في علم الوراثية يفكر اليوم في مناقشة النظرية السكانية للعالم لصالح النظرية التصنيفية القديمة . والمشكلة التي تطرح على بساط البحث هي إذن : هل يمكن قبول نظم صوفيولوجية (اجتماعية) تقوم على أسس بيولوجية خاطئة ؟ وهي نظم أثبتت أمام أعيننا عجزها ، بل لم تثبت معقوليتها ! ولكننا في المجال انفلسفي أو السياسي محافظون متشددون . وانه لمن العسير دائما على العقل البشري أن يهجر الراحة الناعمة التي يوفرها « اليقين » الذي ينقله العرف . ويعتقد الناس أنه ثبت نهائيا ، حتى يعود الى مناقشته . ومع ذلك فانه مع التقدم المستمر في المعرفة لا يمكن تجنب طرح هذه المسألة على بساط البحث . من ذا الذي يسعه في الوقت الحاضر أن يدعى أن الحروب قد عملت على تقدم الجنس البشري ؟ وهل تعرف ماركس في « الامبرييوم Imperium (السلطة العليا) السوفيتية ، الهائلة ، الدولة المثالية بدون طبقات ، التي توقع ارتقاءها السلطة ؟ ان واقع اليوم بعيد كل البعد عن حلم الأمس .

وعلى الرغم من هذا الفشل البين فان النظرية النموذجية (التصنيفية) تنبعت من رفاتها من حين الى حين . وكان التحول الأخير لهذه النظرية هو علم الأحياء (البيولوجيا) الاجتماعي ، الذي اعتنقه ١٠ ويلسون E. Wilson ، وهو عالم لامع في الحشرات ، بجامعة هارفارد . ففي رأي ويلسون أن كل فرد لا يخضع الا لنزعة فطرية لا ارادية واحدة : أن يوزع جيناته (مورثاته) بكل الوسائل ، وباقصى حد ممكن . هذه « الأناثية الوراثية » تؤدي حتما الى قيام تنافس ، ومن ثم تعود الى انتصار الأصلح ، الأمر الذي يتعارض مع قاعدة « تعدد

الأشكال ، وتعميمها ، التي لوحظت في كل الأنحاء . ونظرية ويلسون هذه ، التي نالت بعض الحظوة في الأوساط التي اعتنقت ايدولوجية عنصرية ، لم يحملها على محمل الجد علماء الوراثة ، أو بوجه عام كل المشتغلين في مجال البيولوجيا البشرية . فضلا عن ذلك فانه ليس هناك من يتكلم عنها في الوقت الحاضر ، اذ أن صاحبها قد اضطر لأن يقر بأن مخططة ، الذي ربما يكون صالحا للحشرات الاجتماعية التي تنحرك تبعا لسلوكيات فطرية ، لا يصلح لمجتمعاتنا التي أصبح فيها دور التعليم دورا رئيسيا ، يبلى علينا ، أكثر مما تمليه « مورثاتنا » أسلوبنا في الحياة .

ومنذ قرابة أربعين عاما ألقى كلود ليفي شتراوس الأضواء ببراعة على « قواعد الزواج » الملاحظة في كل الحضارات ، حتى في أكثرها تواضعا ، وأنها تستجيب لمقتضيات ثقافية ، وليست أحيائية (بيولوجية) . فضلا عن ذلك فإن عالما يابانيا مشهورا في علم الوراثة ، هو موتو كيمورا motto Kimura ، عزز نشاط علماء السكان انطلاقا من نماذج رياضية تتوافق تماما مع ما يمكن ملاحظته في الطبيعة . فقد أوضح كيمورا أن أغلبية التحولات كانت محايدة من الناحية الانتخابية ، وأن توزيعها لا يخضع الا لقوانين الصدفة . هذه النظرية المسماة بالحيادية أعطت الظواهر الاتفاقية (الاحتمالية) دورا كبيرا تؤديه . وعلى ذلك فالى جانب الانتخاب الطبيعي الذي يفرض على المجموعات الحية حدا أدنى من التكيف مع البيئة تأتي الصدفة دواما فتعدل نزعات العمليات التطورية .

الصدفة هي نفسها عامل من عوامل التنوع لدى الكائن الحي . ما نحن أولاه نواجه مراجعة أساسية للمفاهيم الاحيائية ، ومن ثم الاجتماعية . فلكي يتسنى للتطور التدريجي أن يواصل التقدم يتعين على الألف سنة القادمة أن تتبنى نمطا جديدا من الحضارة النشيطة ، القائمة لا على المعلومات اليقينية الكاذبة في القرن التاسع عشر ، وانما على خبرات أواخر القرن العشرين . فتعدد الأشكال الوراثية ، والتكاملية (التتامية) ، والتناسق ، تشكل كما قلنا قيمة المجموعة من الأحياء ، لا ثنائها ، وعدوانيتها ، كما ظن داروين .

قد تكون العدوانية عاملا ملائما اذا كان المرء واثقا من الفوز . ولكن الانسان لا يتأكد من أنه لن يلتقى يوما بمجموعة أشد منه عدوانا ، وأقوى ، وأكثر تدميراً . والتجربة ، بالنسبة لمن يهاجم ، تتحول عندئذ لا الى التوسع ، وانما الى كارثة . أما الانتخاب الطبيعي فانه لا يدمر ، بل يخلق . انه لا يهزم ، بل ينقب دواما بحثا عن بقاع جديدة غير مسكونة ، مع احتمال أن « يفرض » لهذا الغرض على الكائن الحي

تكوينات جديدة ، ثمرة تحولات تلقائية ، منتقاة باختيار صارم . ومن ثم كان التنوع اللانهائي فى الحيوانات والنباتات التى تحيط بنا والزراعة المستمرة للحياة لفزو كل شيء . واليوم لا تستطيع الانسانية أن تتقدم الا اذا كفت عن الصراع بين الأمم ، تلك النذب (جمع ندبة) التى تشوه التاريخ ، كما كتب شارل ديغول عن الحدود . وعلى الانسانية أيضا أن تتخلى عن ذلك الوهم ، وهم الصراع بين الطبقات ، وهم حدوده فى الحقيقة تزداد غموضا واعتزازا .

ويوضح رمز يالطا Yalta ، وعمره أربعون سنة (يالطا : مدينة جنوبى انقزم بجمهورية روسيا الاتحادية ، على ساحل البحر الأسود ، عقد فيها مؤتمر يالطا عام ١٩٤٥ فى أواخر الحرب العالمية الثانية - المترجم) للجنس البشرى الطريق الذى لا ينبغي نه أن يسلكه . هذا اللقاء التاريخى ، بقطعه العالم الى كتلتين تعتنقان ايدولوجيات متضادة (ولكنها موروثه ، كما رأينا من المخطط العلمى المزعوم) ، قد خلق وضعا تنازعا مشحونا بالمهالك . هذا اللقاء فى جوهره . مضاد للتطور . ويكتل البشرية فى توقع ، لا نهاية له ، للدمار الذاتى الذى أصبح محتملا . ويجب أن تحل المفاوضة محل استخدام القوة ، وتحل حرية انشعوب فى تقرير مصيرها محل فرض الوصاية عليها ، كما يجب أن يحل التعاون بين الناس وبين الأمم محل الصراع الذى قد يؤدى ، مع وسائل الحرب الذرية وأسلحتها المكذسة الى القضاء على كل شكل من أشكال الحياة على الأرض . ففى بضع دقائق ، بل فى بضع ثوان ، سوف تنتهى المغامرة الخارقة التى بدأت منذ أربعة مليارات من السنين ، والتى انتهت عبر الكثير من العوائق الى خلق الانسان ، والى أن تمى ذاتها فى الوقت نفسه . وبالأجمال ينبغي لنا أن نتخلى عن آخر غرائزنا الحيوانية ، من أنانية ، وسيطرة ، وتملك ؛ ونعمل على التحكم فى الأحوال البشرية . ويجب أن نفهم أن كل انسان فريد فى ذاته ، على المستويين الأحيائى والثقافى ، وعليه من ثمة أن يقدم اسهامه ، مهما كان متواضعا ، فى تراث البشرية المشترك ، الذى يزيد ثراء جيلا بعد جيل . غير أن هذا الاسهام لن يكون ممكنا الا اذا كان الفرد حرا فى أن يفكر ويتصرف . ان التعدد الشكلى الانسانى لا يستوفى معناه بالكامل الا فى نطاق الحرية . وكل ضغط وحدوى ، أت من الخارج ، يعود بناء الى الوراء عشرات الملايين من السنين . ما الفائدة من تحررنا من برامجنا الوراثية اذا كان مصيرنا أن تقع تحت وطأة البرامج الايدولوجية المستبدة هى الأخرى ؟ ومع أننا مختلفون الا أن لنا قيمة واحدة فريدة . أننا متساوون لأننا لسنا متماثلين .

ولا بد للتقدم التقنى أن يساعد على متابعة هذا التحول . وسوف يشهد القرن التالى ثورة أخرى : ثورة الاتصالات عن بعد ، والانسان

الآلى ، ثورة بدأت بالفعل ، وسوف تحرر الانسان من اثنق المهام (نظام العمل المسلسل) ، وتنتج ثروة بتمن بخس . ولن تكون المشكلة التى سوف تواجه خلفاءنا هى مشكلة الانتاج ، ولكن مشكلة توزيع المنتج توزيعا عادلا : بين الافراد وبين الشعوب .

وسوف يزداد متوسط عمر الانسان - فتمتد فترة التقاعد ، فى حين ان تقدم الطب سوف يكفل للانسان شيخوخة سليمة البنية . غير أنه من البعث حقا ان نأمل فى الخلود . وبرنامج الحياة الذى يميز كل نوع من الاحياء لا بد ان ينتهى بالموت . هذا البرنامج ، عند السكوياء (الجبارة : شجر كاليغورنى فارغ الطول من القصيلة الصنوبرية - المترجم) ، يبلغ ما بين ٢٠٠٠ سنة و ٣٠٠٠ سنة ، ويبلغ قرنين عند السلحفاة البحرية ، وقد يصل الى مئة سنة بالنسبة للانسان sapiens وسوف يعوق التقدم فى علم الصحة والتغذية الامراض التى تقضى على الحياة ، فيجعلها اقصر امدا . أما « هرم الأعمار » الذى يمثل تكون مجموعة من الاحياء فانه سوف يفقد « مسلة الأعمار » ، وسوف يقصر امد الشيخوخة العاجزة . واما خلفاؤنا الذين سيتحررون غالبا من ضغوط العمل ابدينى ، ووطاة السنين ، فانهم سوف يتفرغون ، أحسن مما فى وسعنا أن نفعله اليوم ، لمزاولة أنشطة خلقة ، وهى بنوع خاص أنشطة انسانية : كالبحث ، والفنون التشكيلية ، والأدب ، والتاريخ ، والموسيقى . . . وسوف يكون من الملائم أن نعرف تلك القيم الشخصية الرائعة : التى لم تكن معروفة حتى عصرنا الحاضر ، والتى نسميها العدالة ، والكرامة ، والحرية ، والحب ، وهى التى تتيح لنا أن نستمتع بحياة خصبة كاملة ، وبعبارة أخرى : السعادة . ولكنها سوف تزدهر فقط فى عالم بنى أخيرا فى مخيلتنا ، وتحرر من آخر الأغلال التى تربطنا بالطبيعة البهيمية التى أوشك جنسنا البشرى الحديث العهد (بالحياء على وجه الأرض) أن يتخلص منها . انه وعى سوف يفرض من الآن فصاعدا على الانسان الطيبين ، وعى موجود فى كل أمة وكل بيئة . وعلى معاصرنا أن يفكروا فى الاحتمالات والفرص المتاحة لهم ، وكذا فى الأخطار التى تتهددهم . علاوة على ذلك فانه لم يعد فى وسعنا أن نختر . والمستقبل فى أيدينا . ان الوعي بالحياة ، وربما بالكون ، الوعي الذى ولد بمولد الانسان ، ليس مجرد ومضة تضى ليلا أبديا ، وهو وعى يتوقف علينا . غير أنه فى مقدورنا ايضا أن نحافظ على هذا النور ، ونحقق تلك « النزعة الانسانية » التى خبرها حكماء كل العصور ، ودعوا اليها فى صلواتهم ، من بوذا الى المسيح ؛ ومن ابراهيم الى محمد .

جاءه روفيه

(كوليج دو فرانس)

الصدق والشك

حول حدود التنفيذ الفلسفى للشك

بين أوبنك

ما هو الصدق ؟ ان هذا السؤال الشهير لا يعبر عما يكابده الباحث من العناء ، وحسب ، أو ما يحاوله من التزام التجرد عن الهوى ، عندما يتردد في الحكم بصدق على احدى المقولتين المتناقضتين المطروحتين أمامه . ذلك ان هذا السؤال قد لا يقتصر على المحتوى ، بل يتعلق - فى مستوى آخر - بشروط القرار الذى يتخذ فى هذا الصدد ، أى ما هى المعايير التى يقرر بها صدق احدى المقولتين ، وزيف الأخرى ؟ وإذا وجهنا السؤال فى هذه الصورة الثانية أمكن القول بأنه ضرب من التساؤل الفلسفى المتعلق بقضية فرعية تنطلق من القضية الأصلية ، أى تنطلق من معطيات التجربة الى شروط ومعايير التجربة بوجه عام . بيد أن السؤال عن الصدق ينطوى على نوع من التحيز لانجده فى السؤال الثانى . وبيان ذلك أنك لا تستطيع أن تتأكد من صدق ما تقوله عن الصدق الا اذا كانت لديك فكرة أو نظرية عن هذا الصدق الذى تبحث عنه أنت . وبعبارة أخرى ان كل سؤال عن الصدق يدور فى حلقة ، حيث ان السائل عندما يطلب جوابا صحيحا ، كما هو حال كل سائل ، فان هذا يعنى أنه يعرف مقدما ما هو الصدق فى الوقت الذى يسأل فيه : ما هو الصدق ؟

وقد انتهر أصحاب مذهب الشك هذا الموقف ليشككوا فى امكان الاجابة بجواب قطعى عن هذا السؤال . ولكن هل ينبجى المتشكك من الوقوع فى شرك الحلقة المفرغة التى يعيها على خصمه القائل بإمكان الادلاء بجواب قطعى عن هذا السؤال ؟ اننى أقول انه لن يقلت من مآزق التناقض مع نفسه اذا ادعى - كما يدعى أصحاب كل مذهب - أنه على حق فى هذا الشك ، لأننا نستطيع حينئذ أن نقول له : اذا كنت تدعى

المترجم : امين محمود الشريف

أنك على حق فان ادعاءك هذا محل شك أيضا طبقا لمذهبك الذي يدعو الى الشك في كل شيء . وقد فهم خصوم مذهب الشك بحق منذ عهد أرسطو أنه اذا قيل ان كل شيء « قضية » غير صحيح ، فان هذا القول ينقض نفسه بنفسه ، لأنه اذا قيل كل شيء غير صحيح كان هذا القول نفسه غير صحيح أيضا . ولن يجد المتشكك نفسه في وضع أفضل لتفادى الوقوع في التناقض اذا ما هو اضطر - ازاء ما يجده من صعوبة التمييز بين الحق والباطل ولجؤته حينئذ الى تفنيد كل قضية أيا كانت - الى قبول كل قضية على علاقتها وأخذها على ظاهرها ، أى اذا اضطر الى التسليم بأن كل قضية صحيحة ، لأنه اذا فعل ذلك لزمه التسليم بصحة القضية المضادة وهي أنه لا توجد قضية صحيحة . وهذا هو التناقض بعينه .

وقد تورط الشكاك في تناقضات من هذا القبيل هنا وهناك ، وعرضوا أنفسهم لسهام النقد من جانب خصومهم . ولكن هذا ليس هو الطريف في الأمر ، ولا هو بالأمر الذي عمت به البلوى . ففي العصور القديمة أطلق الشكاك على أنفسهم كلمة يونانية (ephe ktikoi) معناها « أهل التعليق » أى تعليق الحكم على الأشياء ، والتوقف عن إصدار أى حكم بالصدق أو الكذب على أى قضية من القضايا . وأما الاسم الذى أطلق عليهم فيما بعد ، وهو اسم « الشكاك » (بالانجليزية Skeptic) فهو مشتق من كلمة Skepsis اليونانية التى تفيد معنى « البحث » . وهذا الاسم أقرب الى الإيجابية من الاسم الأول ، ومن ثم كان اسما غير مناسب لكلمة « بحث » توحى بوجود فكرة سابقة عن الصدق ، اذ لو فقد الأمل فى معرفة الصدق لما كان ثمة داع للبحث عنه . وينبغى لنا أن نعرب عن شكرنا لهؤلاء الشكاك الذين حددنا عنهم التاريخ ، وبخاصة من ظهر منهم فى أواخر العصور القديمة ، وفى مقدمتهم « سكستوس امبريكوس » لأنهم كانوا باحثين بحق اذ مارسوا الطريقة التجريبية قبل ظهورها فى العصور الحديثة مما آتاح لهم الاسهام فى تقدم العلم ، وبخاصة علم الطب . ولكن الذى يعيننا هنا هو غلوهم فى تعليق الحكم على الأشياء ، بحيث استفزوا خصومهم أصحاب مذاهب اليقين أو القطعيين (الذين يؤكدون رأيهم ويقطعون بصحته) . ولولا هذا الاستفزاز ، لما تنبه القطعيون الى الدائرة المفرغة التى ارتكز عليها تفكيرهم . ولذلك كان من حسن الطالع أن ظهر عدد من الشكاك الراسخين ابتداء من بروتاجوراس الى بيرون فى العصور القديمة . وكان هذا العدد يكفى لتجنب تحويل مذهب الشك الى عقيدة تتهاوى تحت ضربات الشك نفسه . والشك المحض لا يؤكد أى قضية من القضايا ،

لأن التأكيد يعنى أيضا تأكيد أن ما يؤكد صحیح ، كما أنه لا ينفي أى قضية من القضايا لأن النفي يعنى أيضا تأكيد عكس ما يقال أنه صحیح . فإن الشاك لا يؤكد عدم وجود أى معيار للصدق ، وإنما يقتصر على القول بأنه لا يوجد أى معيار يفرض نفسه عليه أن يظهر برهان نهائى يثبت العكس ، وبذلك يترك عبء الاثبات للخصم وحده . ولا يعنى تعليق الحكم أن الشاك غير مهتم بالصدق ، وإنما يعنى أنه فى حالة « انتظار » لصدور تأكيد - ولو كان واحدا - من الشخص الآخر يرغب فى لصالحه ولصالح الانسانية جمعاء - على أن يسائل نفسه عن شروط صحة هذا التأكيد .

على أنك اذا قلبت صفحات التاريخ الفيت أن الشك لم يكن مجرد « انتظار » لقطار الحقيقة ، بل كان بالأحرى ثورة على مذهب اليقين فى العصر الهلنستى ، كما ثار - بدرجة أقل - على أصحاب مذهب أبيقور . بيد أن الشك ليس مجرد نظرية من النظريات الفلسفية التى يجب أن تنتظر فترة من الزمن حتى يتقرر صدقها . ولذلك فإن الشك لا يمكن أن يدعى الصدق لنفسه ، وإنما يدعى أنه مقولة تسمو على كل المقولات ، وتطمح فى كل المقولات الأخرى . ولا يلزم بالضرورة أن تكون المقولة التى يطمح فيها الشك مقولة فلسفية ، بل قد تكون مقولة عادية أو مقولة فاسدة (مريضة) . وهذا يفسر لنا ظهور بعض جوانب الشك فى وقت مبكر جدا فى تاريخ الفلسفة . ويؤيد ذلك أن أرسطو عزا مذهب الشك ، أى استحالة الحكم بصدق أو كذب بعض المقولات المتناقضة ، الى عدد من المؤلفين القدماء مثل بارمنيدس ، وهيراقليطوس ، وامبيدوقليس ، بل كذلك هومر الذى قال أرسطو: أنه شك فى هذيان هكتور .

ومما أوردناه من هذه الملاحظات التاريخية تتضح لنا معالم المناظرة بين مذهب الشك ومذهب اليقين . فالشك يدعو أهل اليقين ليثبتوا صحة أقوالهم ، ولو باستيفاء شروط الصحة . ويتستر أهل الشك وراء القول بأنه يجب على الشخص الذى يؤكد صحة قول من الأقوال أن يثبت صحة ما يؤكد . والشاك إذ لا يؤكد شيئا يعتقد أنه يمكنه بذلك أن يتفادى عبء هذا الاثبات . ولكن صاحب مذهب اليقين لا يمكنه من الافلات بسهولة . وتتلخص استراتيجية أهل اليقين لتنفيذ مذهب الشك فى أن المقولة التى يدعى الشك أنها تسمو على كل المقولات إنما هى مجرد مقولة عادية تخضع لقانون كل المقولات ، ومؤداه أن كل مقولة تؤكد أو تنفى (وهما فى الحقيقة شيء واحد) وتفترض فى الوقت نفسه صحة ما

تؤكد ، او بطلان ما تنفيه . ومن ذلك يتضح أن الشاك لا يستطيع أن يفلت من السهم الذى يوجه الى خصمه .

أحب أن أناقش هذه الحجة التى يتذرع بها القطعيون لدحض الشك ، وذلك بذكر مثال مشهور لهذا الدحض ، وإن كان الناس لا يفهمونه غالبا على وجهه الصحيح . هذا المثال هو البرهان الذى يفند به أرسطو فى الفصل الرابع من كتابه « الميتافيزيقا » حجة خصوم قانون التناقض . ولما كان الناس لا يفهمون هذا البرهان على حقيقته تعين علينا ابداء ملاحظة مبدئية خلاصتها أن خصوم قانون التناقض لا ينفون هذا القانون ، ولا يمكنهم أن يفعلوا ذلك لأنهم إن نفوه أكدوا بذلك صحة عكس هذا القانون ، وذلك باستخدامهم له ضمنيا فى اللحظة التى ينفون فيها . وكثيرا ما يعبر القطعيون عن هذا البرهان على النحو الآتى : وهو أن نفي قانون التناقض ينطوى على تناقض ذاتي . ولكن هذا القول هو رد ضعيف على حجة داحضة : فأما أنه رد ضعيف فلأن الخصم - أى الشاك - قد يجيب بأن اتهامه بالتناقض باطل لأنه لا يعترف أصلا بصحة قانون التناقض ، وأما أنها حجة داحضة فلأن الشاك حين يقول قولا ولو كان سلبيا إنما ينضم بالفعل الى معسكر القطعيين ، وبذلك يرتد اليه سهم النقد الذى يوجه الى خصمه .

والحق أن أرسطو لم يتورط فى هذه الحجة البسيطة ، ولكنه يتصور أن خصمه (سواء أكان خصما حقيقيا أو خياليا) لا يثبت ولا ينفي وإنما هو « يطلب » ، أى يطلب البرهنة على صحة قانون التناقض . وإذا أجيب بأن قانون التناقض امر بديهي لا يمكن البرهنة عليه كان ذلك الجواب واهيا ، ويدرك أرسطو هذه الحقيقة تماما لأنه إن أجاب الخصم بهذا الجواب كان معنى ذلك أنه لا يوجد معيار لصحة هذا القانون (مع استبعاد كل معيار تجريبي فى هذا الصدد) . ولذلك يلجأ أرسطو الى استراتيجية دقيقة ، وإن كانت مشوبة بعيب واحد على الأقل فى ظاهر الأمر . ذلك أن هذه الاستراتيجية لا تؤدي الفرض منها الا اذا تكلم الخصم وقال شيئا ما ، ولكن ما الذى يدعو الى أن يقول شيئا ؟ إنما نعرف أن الشكاك فى العصر الهلنستى كانوا يلتزمون الصمت أو يدعون « الحيسة » (العجز عن الكلام) حتى لقد قال اسبينوزا - الفيلسوف الألمانى - أن « الشكاك هم جماعة من البكم » . ولذلك يطلب أرسطو الى الشاك أن يتكلم اذا لم يرد أن يكون مثله « مثل النبات » ، وكان أرسطو يريد أن يستثير فيه نخوة الرجلوة فيقول « تكلم اذا كنت رجلا ! » هذا اذا لم يلجأ أرسطو الى حجة أقوى. هى أن الشاك يفكر ، ومن ثم فهو

يتكلم مع نفسه ، متابعا في ذلك أفلاطون الذى قال ان التفكير هو حوار النفس مع ذاتها ، ولذلك يشتمل على تركيب لغوى أو ما يشبه التركيب اللغوى .

وإذا سلمنا بذلك فان تنفيذ الشك يتم دون مناقلة لأنه لا يتحتم فى هذه الحالة ان يثبت الشاك أو ينفي شيئا على الإطلاق ، وهو سوف يرفض بحق أن يفعل ذلك اذا كان صادقا مع نفسه . ولكن يكفى فحسب أن يقول شيئا . ولما كان أرسطو لا يقصر الكلام على الجمل الخبرية التى تحتل الصدق أو الكذب ويدرك أن من الكلام ما ليس صحيحا ولا باطلا مثل التضرع والابتهال والدعاء أمكن له أن يقول ان الحضم يجب عليه - على الأقل - أن « يطلب » شيئا ، وبذلك يقول كلاما يعتبر جزءا من الجمل التى نسميها اليوم بالجمل الانشائية (ضد الجمل الخبرية) . وعلى كل حال فانه يمكن تنفيذ الشك على هذا المستوى أو على مستوى أعم هو مستوى الكلام نفسه ، ذلك أن الشخص حين يتكلم بكلمة ما فانه يعنى بها شيئا واحدا والا لأصبح الكلام متلبسا لاحتماله معنيين أو أكثر . وحينئذ يفقد الكلام وظيفته وهو التفاهم بين الناس . فمثلا حين أنطق بكلمة « رجل » فى الأحوال العادية للكلام ، يكون لهذه الكلمة « معنى » لا صلة له بما اذا كنت أعنى بها انسانا موجودا أو غير موجود .

هذا المعنى هو ما يسميه أرسطو « ماهية » ، وهذه الماهية هي ما يعبر عنه « بالتعريف » . وهذا كاف فى حد ذاته للبرهنة على صحة قانون التناقض (أى عدم الجمع بين النقيضين) ، وایضاح ذلك أنك اذا قلت « انسان » فأنت تفكر فى « حيوان ناطق » (وهذا هو تعريف الانسان) ، وبالتالي تستبعد امكان اطلاق اسم الانسان على أى كائن ليس بحيوان ناطق ، كما تستبعد امكان أن يكون « الانسان » فى وقت واحد « لا انسان » أى أن يكون حيوانا غير ناطق . والواقع ان المعنى يتطلب عدم التناقض قبل أن يتطلبه المنطق نفسه . ويجب على الشاك أن يسلم بأنه ما دام يتكلم فان كلامه ينطوى على حقيقة خبرية كامنة بالقطرة فى كل ما يقوله . وهذه الحقيقة لا يرقى اليها الشك ، لأن الشك نفسه ما دام الانسان يعبر عنه بالألفاظ يعد نوعا من الخبر الذى يحتتمل الصدق والكذب .

هذا التنفيذ ينطوى على قدر كبير من المهارة التى نالت اعجاب أجيال من الشراح والمفسرين ، ولكن هل هذه المهارة تجعل هذا التنفيذ مقنعا تمام الاقتناع ؟ ان قوة الشاك تنبع أولا من رقبته الالتزام بتقديم البرهان على صحة شكه ، والحيلة التى يلجأ اليها اليقيني (القطعى) هي

فرض هذا الالتزام عليه ، وإثبات عجزه عن تقديم البرهان دون أن يقع في التناقض . ولكن هل يعنى هذا أن اليقيني كسب المباراة ؟ لا أظن ذلك . ماذا يريد الشاك في النهاية ؟ انه يريد أن يبين أن الحقيقة أمر نسبي ، أى بالنسبة لوجهة نظر معينة أو افتراضات معينة يسلم بها المتكلم ، ولكن لا يمكن الحكم بصدقها أو كذبها دون الدوران في حلقة مفرغة ، ذلك انه لا يوجد معيار أو مقياس للصدق أو الكذب دون أن يقوم على أساس ، كما لا بد أن يقوم هذا الأساس على مقياس . ويعتقد الشاك انه يمكنه التخلص من هذه الدائرة بنبد فكرة المقياس أصلا أو جعلها نسبية وهما في النهاية شيء واحد . أما اليقيني الذى يمثل أرسطو فهو يعتقد انه اكتشف مقياسا مطلقا (غير نسبي) هو « وضوح المعنى » . ولكن اذا سلمنا بهذا الوضوح دون البرهنة عليه الا يخدم ذلك قضية الشاك ؟ ان لب حجة أرسطو هو أن كل كلمة ذات معنى واحد واضح لا ليس فيه ولا غموض ، ولكن أليس هذا القول عبارة عن مجرد افتراض ؟ وإذا قيل ان هذا الافتراض يوجد في كل لون من ألوان الكلام ولا ينبع من وجهة نظر معينة عند هذا المتكلم أو ذاك فإن ذلك لا يجعل هذا الافتراض مطلقا لأنه يتعين علينا أن نبين هنا أن المراد هو كل لون من ألوان الكلام الواعي ، المعقول ، المنطقي ، والواضح ، المفهوم ، أو بعبارة موجزة هو كلام ذو معنى واحد لا ليس فيه ولا غموض . وهذا يستلزم ضمنا أن هناك كلمات لا معنى لها ، كلمات جوفاء لا تمدو ان تكون ضربا من الهراء . بيد أن تفضيل الكلمات القوية المعبرة عن الكلمات الجوفاء ، وتفضيل القول السليم على القول السقيم ، وتفضيل التفكير العقلاني على التفكير الخرافي ، يتطلب دليلا قاطعا جازما لا مجرد وضوح المعنى ، متى أخذنا في الاعتبار احتمال ان يلجأ الشاك الى القول بعكس ذلك .

وهكذا يتضح لنا أن الدائرة تدور على أرسطو في كفاحه من أجل أن يبين أن الأمر لا يقوم على التسليم بافتراضات معينة ، كما يتضح أن انتصار مذهب اليقين انتصار باهظ الثمن . ذلك أننا اذا أمعنا النظر في الأمر ألفينا أن تفنيد الشك الذى يعتقد انه مبنى على أمر ضرورى لا يستطيع الشاك أن يجد مهربا من التسليم به ، لا يركز على هذا الأمر الضرورى الا على أساس ثلاثة افتراضات يعتقد انها صحيحة دون برهان ، وهى :

- ١ - لكل كلمة معنى واحد .
- ٢ - لكل شيء ذات (جوهر)
- ٣ - توجد علاقة بين ذات الأشياء ومعاني الكلمات .

ولكن اليس في سبعا أن نقول (ويقول أرسطو ذلك بالفعل لكي يتفادى الاتهام بأنه متعسف) أن كلا من المتكلم والمخاطب يسلم منذ البداية بهذه المبادئ الثلاثة ؟

إن الكلمات التي يستعملها المتكلم إذا لم يكن لها معنى واحد لم يفهما المخاطب ، بل أنها لن تفهم إذا لم تتفق مع العالم الذي يعيش فيه كل من المتكلم والمخاطب . وإذا كانت الكلمات خلوا من المعنى تعذر التفاهم وتبادل الأفكار والمعاني بين الأشخاص ، بل تعذر الحوار بين الإنسان ونفسه . وهذه الشروط اللازمة للتفاهم والحوار شروط عامة وضرورية في حالة الحوار الفعلي . ولكن الشاك يرفض هذا الموقف لأسباب تتصل بمنهجه في البحث . ومن ذلك نستنبط أن المتكلم يجب أن يسلم بهذه الافتراضات إذا آمن بإمكان الاتصال والمخاطب والتفاهم ، وهكذا يتضح أن الشاك يحتفظ بقوة مركزة ، فهو الذي أرغم اليقيني على التسليم بافتراضاته في اللحظة التي ظن فيها اليقيني أنه أرغم الشاك على التسليم بهذه الافتراضات !

والنتيجة التي نود أن نخلص إليها من هذا التحليل أنه ما من مذهب من مذاهب الصدق يستطيع أن يطبق مقياسه على نفسه ، وأن الشكاك على حق حين المعوا إلى أنه لا يوجد أي مقياس للصدق خلاف المقياس الذي ينادى به أحد المذاهب المقررة التي تحتاج هي نفسها إلى الإثبات . وكل مقياس يحتاج إلى مقياس آخر لإثبات صحته . وأما القضايا التي لا مقياس لها لامتحان صحتها فهي ما سميتها بالافتراضات المسلم بها مقدما .

وقد ضربت مثلا لهذه الافتراضات أو المسلمات عندما أشرت إلى ما ذكره أرسطو من أن كل كلمة لها معنى ، فهذه المعادلة (الكلمة والمعنى) قضية مسلم بها ، وهي في حكم البديهية لا تحتاج إلى برهان ولا تقتقر إلى إثبات . وهناك مثل آخر لهذه القضايا اليقينية يستشهد به أرسطو أكثر مما يستشهد بالمثل السابق ، وهو مستمد من طريقة تركيب الكلام في اللغة ، فمن المعروف أن كل جملة تتكون من فعل وفاعل أو مبتدأ وخبر فلا فعل بلا فاعل ولا خبر بلا مبتدأ . وهناك مثال ثالث مستمد من تركيب الأشياء هو قيام العرض بالجوهر ، فلا عرض بدون جوهر ، كما لا فصل بدون فاعل ، كما لا كلمة بدون معنى . فهذه الأمثلة الثلاثة كلها افتراضات مسلمة أو قضايا بديهية ليست محل الشك . بيد أن هذه المسلمات تصطدم بعقبة منطقية أثارها الباحثون منذ

عهد اسبينوزا ، وخلصتها أن القول بصحة هذه القضايا يجب أن يستند الى دليل ، هذا الدليل نفسه يجب أن يستند الى دليل آخر ، وهكذا دواليك الى مالا نهاية له . وهذا ما يسمى بنظرية الدور والتسلسل .

وقد اعترف معظم المناطق المعاصرين والمدققين بفساد نظرية الدور والتسلسل من الناحية المنطقية . مثال ذلك أن و . أ . كويتين يتحدث عن غموض مناط الاستناد في هذه النظرية ، وأن ج . هنتيكا يرى أنه لا توجد وسيلة للتخلص من العجز عن وصف الحقيقة والتعبير عنها سوى التسليم بأن دلالات الألفاظ ومعاني الكلمات لانهاية لها . وهذا الرأي ليس أصوب من الأول . ولكن هؤلاء المناطق يأملون في التغلب على فساد هذه النظرية بإنشاء « نماذج » تهدف الى حصر القضايا التي لا يمكن البرهنة عليها وجعلها أكثر قبولاً .

ولا شك لدينا في أن أرسطو لم يطلق بمحض الصدفة اسم « التفسير » على كتاب له يخضع فيه للتفسير شروط الدليل الصحيح . ولا ريب أن ارساء قواعد المنطق على التفسير - وهو ما أدى الى انقاذ المسلمات المنطقية من مأزقها - هو الذي أتاح لمذهب اليقين عند أرسطو أن يغلت من المآزق الذي وقع فيه ، وساعده على ذلك مسلك السوفسطائيين الذي يتسم بالاستفزاز .

ولكن في وسعنا أن نبرهن على أن التفكير الغربي كله مبني على هذه المسلمات أو الافتراضات المسلم بها مقدماً . مثال ذلك أن بارميندس الفيلسوف الأغريقي كان يعتقد أن معنى الصدق هو المطابقة بين الفكرة وكيثونتها (وجودها) في الواقع . ولكن الكيئونة ليست اسماً بسيطاً محايداً للدلالة على الواقع أو المطابقة بين ما أقوله وبين ما هو واقع . صحيح أن فعل الكيئونة (to be) يدل على ما هو واقع ، ولكنه يدل أيضاً على معنى تقريرى هو الوجود والاستمرار فالصدق اذن هو فكرة تتحقق عن طريق الوجود والاستمرار ، والصدق ينفي الصيرورة ، أى أن الكيئونة لاتدل على الصيرورة . هنا نجد أمراً تقريرياً (جازماً) لم يفرضه علينا أحد . هذا الأمر التقريرى هو الذى يسود الميتافيزيقا الغربية كما نبه على هذا هيدجر أكثر من مرة ، وبمعنى نقدى أكثر مما يظن .

ومن ناحية أخرى فان قصر مفهوم الحقيقة على ما يمكن اثباته بالتجربة - وهو الأمر الذى تتسم به ايدولوجية العلم الحديث - لا يخلو من الافتراضات المسلمة أكثر مما يخلو منه المفهوم القديم ، بل أن

هذه الافتراضات امتداد للافتراضات القديمة . انها تقصر الحقيقة على كل ما يمكن ادراكه حسيا (أى كل ما يشاهد بالعين ويلمس باليد) . وقد يرى البعض أحيانا أن هذه الافتراضات مقيدة ، وقد يراها أحيانا تمسقية ، وأنها غير مثمرة فى المجال العلمى ، وربما كانت قييدا على الفكر أو - على الأقل - أكثر تطويقا له .

وتعتمد الحقيقة اليوم - من حيث تعريفها ووظيفتها - على المصالح الانسانية التى لا يمكن اثبات مزايها وفضائلها . . . ولا كانت هذه المصالح مختلفة ومتباينة على امتداد العصور التاريخية وجب تفسيرها . وهذا هو دور علم التفسير الذى يحاول باستمرار البحث عن المعانى الضمنية الخفية ، وبذلك يثبت أنه هو الوريث الشرعى للشك القديم . ولاريب أن هناك سلطة عليا - ولنسميها العقل مؤقتا - يحق لها أن تحكم على شرعية هذه المصالح . ولكن أين تتركز هذه السلطة . ومن الذى يملكها دون منازع ؟ على الرغم من استحالة الإجابة عن هذا السؤال بوضوح فإنه يمكن اتخاذ خطوة كبيرة الى الامام اذا اعترفت كل ثقافة واعترف كل مذهب فكرى - فى انتظار المتحول فيما بعد أمام محكمة العقل العالمية - بارتكازهما على مسلميات (كان من الممكن أن تسمى فى القرن الثامن عشر بالأهواء) تعجز هذه الثقافة ويمجز هذا المذهب عن تبريرها دون الدوران فى حلقة مفرغة لقيامهما على هذه الأهواء . الحق أن الفلسفة الغربية المستوحاة من الفلسفة الاغريقية لاتستطيع - حتى ولو ادعت أنها عالمية - أن تتبرا من هذه الخاصية ولا أن تنجو من الموقف المحفوف بالمخاطر الذى تجد نفسها فيه . انها تمتاز - على الأقل - بأنها تضم بين جوانحها - فى شخص الشكاك - ذلك الضيف الثقيل الذى يرغمنا باستمرار على الاعتراف بهذه الحقيقة !

بيير أوبنك

الصدق في الفن

إيفانجيلوس أ. مونتسوپولس

ربما يبدو الحديث عن الصدق في موضوع الفن متسماً بالجسارة على أقل تقدير ، حينما يشبه أفلاطون الفن بالسفسطة في محاوره السفسطائي (فقرة ٢٣٤ ج) ، وبعبارة أخرى يشبه الفن بالكنب والتشويه . وليس ثمة شك في أن هذه المقارنة تقوم على المبالغة ، إذ أن أفلاطون يصر في موضع آخر على ضرورة الحقيقة الفنية : في محاوره السفسطائي نفسها (فقرة ٢٩٩ هـ) حيث يقرر « احتمال استحالة الحياة بغير الفن » . وقد يصبح ما يعطى للفن من أهمية أمراً جلياً حين نرى أن أفلاطون قد استعمل هذا التعبير نفسه من قبل في محاوره الدفاع (فقرة ١٣٨ أ) بالنسبة للفلسفة ، وهي نشاط يعلمه الإنسان المدرك لوجوده الذاتي نشاطاً خاصاً يبعث حياته نفسها بحثاً دقيقاً . ويوضح هذا التشابه في التعبير تائل النشاطين من ناحية التصور والقيمة (لكنهما نشاطان متمايزان) للعقل الذي أثر فيه أفلاطون ، وهو على مستوى آخر ، كما قد رأينا توا ، يدين أحدهما على أية حال ادانة واضحة بلا تردد . ونقول ادانة واضحة لأن أفلاطون لا يندد بالفن بوجه عام ، لكنه كان ضد فن معاصريه الذين يتهمهم صراحة بقبول المبدأ الأساسي لاحتمال الصدق باستعمال حيل والعباب بهلوانية من أجل غاية وحيدة هي امتناع عامة الجمهور ومداهنته . وبعبارة أخرى يستبدلون البحث عن الأصالة ببراعة الابداع الذي لا يفهم الا لذلك التأثير وحده ، مما يعنى مطابقة هذا النموذج لاستبدال القيم بعهد الفنان نفسه بالنسبة لجمهوره .

وهنا يصدر أفلاطون مرة أخرى أحكاماً مبالغاً فيها على فن عصره ، وتوجه هذه الأحكام أيضاً الى التقليد المفرط للواقع الحسى (الرسم القائم على خداع العين (١) ، والاغراض في الوصف ، والموسيقى الواقعية) (٢)

المترجم : حسن حسين شكرى

Cf. P.M. Schuhl Platon et l'art de son temps (arts plastiques), (١)
Paris, Alcan, 1933, p. 39 et seq.

E. Moutsopoulos, La musique dans l'oeuvre de l'oeuvre de (٢)
Platon, Paris, P.U.F., 1959, p. 278 et seq.

والى البحث المتواصل عن وسائل فنية بارعة جديدة تتيح للفنانين تقديم رسائلهم المداخلة للجمهور بصورة أيسر . ومع ذلك سنقر بأن اغتفار موقف أفلاطون أمر محتمل ، حيث رأى معظم فناني عصره قد أغفلوا على ما يظهر الجانب الصادق لإبداعهم من أجل الجانب اللطيف للمداخلة والالغواء . ومن هذا يتأتى الابتعاد عن معنى فكرة المحاكاة ، ثم الابتعاد عن فكرة التعبير ، والاتجاه الى فكرة التقليد (٣) . ويقال ان من طبيعة الأمور ان موقف أفلاطون من الفن كما كان يمارسه معاصروه ، وكما بررته الحقائق في الوقت نفسه ، يعد توضيحا ، على ما يبدو ، لما بالفوا فيه من نقاط . وبالطبع لم يكن اتخاذ أفلاطون لهذه المسألة سوى ذريعة او نقطة انطلاق عادية على أفضل تقدير للاهتمام بدراسة مشكلة الصدق الفني . والواقع ان أفلاطون كان أول من يهتم بتلك الحاجة التي تتيح العمل الروحي والثقافي من وجهة نظر مختلفة ، ومن ثم حكم بالادانة ، وأوضح ان الجانب « السلبي » للفن جميعا انما يكمن في اضطراب الفنان ، « واضطراب المشاهد » حيال الأفكار المرتبطة بالصدق ، وباحتمال الصدق والاستقامة والدقة .

وحيث ان جورجياس قد هذب هذا الاضطراب على المستوى النظري ، وطبق على مستوى الأعمال الفنية العظيمة (ضمن عمليات تهذيب أخرى في بناء البارثينون) (٤) ، فقد كان من اليسير على أفلاطون أن يشجب مبدأ ، وأن يكبل المديح للعود المفيد الى أشكال أقدم وأشد تزمنا ، وأقل تعقدا ، وتتناز بإبقاء الزمن عليها (الشرائع ، الفصل السابع ، فقرة د) ، وتكون لها بالتالي تلك الصلابة الصامدة التي ظلت ضمانا لصدقها المتواصل .

٢ - الصدق إبداع للكمال

قبل أن ندخل في بحث ماهية الصدق الفني يجب أن نعين ماهية الصدق بالنسبة للمقتضيات الفنية . ولا يمكننا هنا أن نغفل تعريف توما الاكوينى ، المتفق مع طبيعة الفكر الأرسطى الذى قد يعد الصدق بلفته « كمالات للشيء والعقل » ، ثمة اذن علاقة أصيلة مختلفة ، على أية حال ،

H. Koller, Die Mimesis in der Antike. Nahahmung, (٧)
Darstellung, Ausdruck, Bern, A. Francke, 1954, p. 17 et seq.

P. A. Michelis, «Refinements in Architecture», Journal of (٤)
Aesthetics and Art Criticism, 14, 1953, pp. 19-43, especially p. 26 et seq.

من حقيقة الشيء ، أعني موضوع الإدراك ، بل الحقيقة نفسها في واقع الأمر كما تفرض وجودها نفسه على العقل الذي يدركها . والمألوف أننا نضع العلامة الفارقة (التي تفترض قابليتها لما هو أبسط) بين الصادق والزائف . وفي هذا المضمون تبدو القيمة المعرفية « زائفة » ، كان لها على الأقل قيمتين مميزتين على الأخص ، هما قيمة الخطأ ، وقيمة الكذب وتبادل القيمة المعرفية « صادق » التي قد يكون لها على الأقل قيمتان أخريان فيما يبدو ، هما قيمة الصائب والمتقن . والآن إذا ما نظر إلى الخطأ على أنه منحرّف عن معيار فريد بعينه تمثله الاستقامة ، وإلى الكاذب على أنه تضاد طباقي للصادق بامتثاله لمسلمة احتمالية الصلح ، يصبح من الواضح أنه في ميدان الصائب والرحيب الآن تكون قيمة الخطأ أقل تناقضا مع قيمة الصائب عن قيمته في ميدان الزائف ، وتتعارض مع الكاذب . وحتى تثبت هذه الأفكار في أذهاننا دعنا نتخيل على مستوى الهندسة الإقليدية سطحا مستويا رسم عمود على أية نقطة فيه . فإن وحدانية هذا العمود تمثل وحدانية قيمة الصائب . وأى مستقيم آخر يرسم من النقطة نفسها سيكون مائلا بالنسبة للسطح المستوي . وقد يكون ثمة عدد لا متناه من الخطوط المائلة المحتملة المعارضة لوحدة الخط العمودي الأول ، قد يمثل كل منها تعبيرا خاصا لقيمة الخطأ . فضلا عن ذلك فإن أى امتداد للخط المستقيم الأول من الجهة الأخرى للسطح المستوي يمثل رفضا للجهة السابقة ، وبالتالي رفضا لقيمة الكذب ، لأنه إقامة نقطة مضادة لنقطة من أجل مراعاة الصائب وحماية لاحتمال الذاتية للصلح . وبوسمنا مضاعفة هذا العمل بصورة منتظمة لربط أى مشهد شامل ومتكامل - لتمثيل قيم من قبيل : القيمة الصحيحة ، والقيمة الافتراضية ، أو القيمة المنافية للعقل . لكن دعنا نتشبت بما هو جوهرى ، أعني بقيم الصائب ، والخطأ ، والكذب ، وحسب . وفي إطار المثال المختار يظهر أن مجال الصلح قد اتسع اتساعا شاسعا من أجل اقرار الصائب والخطأ ، بينما يكون الكذب معتزلا في الوقت نفسه في وحدانيته الذاتية للاستقامة ، ولا يوجد إلا بفضلها وحده (٥) . وتتيح إعادة تنظيم هذه المقولات المعرفية للكون اصلاح مقولة أن الخطأ لم يعد متبعا بالسلبية ما دام يحقق مكانه الموجب ، ومن ثم يمكن احتمالاه . ويحدث هذا في نطاق القطاع الكبير الذي يحلده داخل ميدان الصلح الذي يتكامل فيه ، حتى يارسس النشاط الفنى بصورة مشروعة فيما بعد إلى ما شاء الله . ويصبح الفن

E. Moutsopoulos, "Vers un élargissement du concept de vérité : le presque-vrai", Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix, 40, 1966, pp. 189-196" (٥)

بذلك احتمالا للتعبير الكامل والملائم ، والممكن تبريره لعالم أكثر ثراء - بصورة لا تضاهى - من ذلك العالم الذى يعبر عنه التفكير العلمى .
أى شئ يحكم عليه أول الأمر بأنه « زائف » فى الفن ليس فى الواقع وفى نسق الأفكار نفسها سوى رافد من توسع فكرة الصدق .

اضف الى ذلك أن الفن يستفيد بهامش التسامح الذى يقر بأنه حقه فيما يتعلق بالتوسع موضع البحث ، حيث لم تعد المسألة هى انكار صدقه ، بل مسألة التعرف على صدق مختلف تماما من تلك الفكرة التقليدية للصدق . وإذا كان الصدق عند باشيلارد Bachelard على مستوى العلم هو ابداع للكمال (٦) ، وهو الابداع المقدم بلا منازع على مستوى الفن ، فانه قد يكون ابداعا للكمال لا يحتاج الى تأييد بالمقائى ، بلا منازع على مستوى الفن ، فانه قد يكون ابداعا للكمال لا يحتاج الى تأييد بالمقائى ، بل يبقى ابداعا بتنظيمه الشكلى والتعبيرى وحسب (٧) . فالفن ليس محاكاة للواقع ، بل هو ابداع تابع من واقعه الذاتى وصدقه .

٣ - الفن شاهد عيان

إذا كان الفن هو التعبير عن شئ ما وعن شخص ما فانه فى التجريد ليس كذلك . بل هو - أولا - تعبير عن ادراك شخصانى ، وتعبير عن لا ادراك جمعى مصبوغ بالشخصانية من خلال مزاج بعينه ، وهو - ثانيا - تعبير عن حقيقة دقيقة تتماسك فى صورة خاصة للتجربة التى يكون لها فى الأصل مواصفات مرتبطة بالدافع الابداعى أيا كانت تلك المواصفات . ولو أمكن وصف العمل الفنى فى ظل هذه الظروف بأنه تثبيت موضوعى لحدث ما فى ضمير الفنان الذى يعنى بتنظيمه وترسيخه فى صورة ملائمة وفق ميزة طبيعته الخاصة ، يكون الفن فى حد ذاته مجموعة اجراءات تبدأ بالحافز الأول للابداع الفنى ، وتنتهى بعد مرورها بعملیات متعاقبة شديدة التباين والتعقيد بعمل فنى مرتب بصورة محددة . وبالأسلوب نفسه يكون المجموع الكلى للأعمال التى تعد قوام الميراث الفنى للبشرية صورة مجسدة للشهادة بأن ما يمنحه الانسان

G. Bachelard, L'Expérience de l'espace dans la physique (٦) contemporaine, Paris, P.U.F., 1937, p. 94 «Maximum reality comes at the end of knowledge, not at the beginning of knowledge».

E. Moutsopoulos, «Du 'faux' dans l'art», (II Congresode (٧) Filosofia,) doba (Argentina), 1971), Actas, Vol I, Buenos Aires, Editorial Suda-merciana, pp. 335-338.

للعمل الفني من ظروفه الخاصة ، أو من طبيعته وتاريخه بعبارة أخرى ، ليس إلا سلسلة لتعاقب صراعاته مع الكون من أجل تأكيد حريته . ومن هنا صارت المسألة هي ترسيخ صدق تجاربه ، وبذلك تنشأ العلاقة المناسبة بين تلك التجارب وترسيخها الموضوعي في شكل فريد لا يتكرر . وما دام العمل الفني يثبت أي حدث وقع في باطن الضمير باقتفاء أثره فمن المحتمل وصف كل عمل فني بأنه حولية تاريخية . ومن وجهة النظر هذه فإن العمل الفني يرسخ نوعا من الصدق التاريخي . ومع ذلك ربما نعرض صدقا تاريخيا على طريقة ثيوسيلس مثلا ، أو على طريقة ميشيليه ، وبالاتماد على الحقائق وتقويمها أو التكامل معها تنبثق منها صور منعكسة وملاحظات عن كون باطني يحرك المؤرخ وعمله بقوة دفع متسامية كالتي رفضها رنكة بدعوته المؤرخ الحديث إلى التثبيت بالحقائق في عبارته « Was es eigentlich geschehen ist » (أ) (أي بكل شيء حقيقي حدث) . والآن إذا كان لفن كتابة التاريخ قوانينه الخاصة التي تحدد وظيفته الموضوعية التي قد تتسم بظل من الفرق المفقيد باللبوء إلى التقويم والتفسير ، فإن الفن لكونه شاهد عيان يجبر كذلك على مراعاة المقترضات العضوية والشكلية المقروضة عليه بسبب طبيعته البنيوية . ومن هذا تأتي أوجه الدقة العقلانية والتاريخية في العمل الفني الذي يعرض أحيانا واقعية أو مواقف أصيلة ، بيد أن هيكله البنائي وشكله يمثلان لقوانين تختلف كل الاختلاف عن القوانين الطبيعية أو تتعارض مع الصورة الفوتوغرافية الدقيقة المطابقة لما يصوره من أحداث .

٤ - الصدق الجمالي و « الآنية »

ليس هذا « التفسير » سوى نتيجة منطقية لازمة للطبيعة « الآنية » لكل نشاط فني (٩) ، ولكل عمل فني أيضا (١٠) . وفكرة « الآنية »

(أ) L. von Ranke, Zur Kritik neuerer Geschichtschreiber, Berlin-Leipzig, 1824, p. 7 et seq.

(٩) E. Moutsopoulos, «Alternative Processes in Artistic Creations», Proceedings of the 8th International Wittgenstein Symposium (Kirchberg am Wechsel, 1983), part I, Vienna, Hölder-Picher-Tempsky, 1984, pp. 107 ; Idem, «Le modèle de l'œuvre d'art : idéalisme ou pragmatisme ? La représentation», Actes du xvii^e Congrès de Philosophie de Langue Française, Strasbourg, 1980, pp. 300-302; Idem, «La finition de l'œuvre d'art : contrainjutes et licences, A filosofia e as ciencias» (IV Semana Internacional de Filosofia, Curitiba), Rio de Janeiro, 1978, pp. 22-24.

(١٠) E. Moutsopoulos, "Sur le caractère 'kairique' de l'œuvre d'art», Actes du V Congrès International d'Esthétique, Amsterdam, 1964, pp. 116-118.

التي تنبثق من الحد الأدنى العارضى ، والفرق الأمثل بين مقولتي « لا مثيل له من قبل » و « لا مثيل له من بعد » التي تترجم على مستوى الفن بأنها إعادة الهيكل البنائي للواقع ، وتترجم أيضا بأنها « فرض صدق فني يمينه على الواقع الحسى » . وليس الصدق الفني سوى رافد للتطبيق الحتمى لبدا التكامل الشكلى ، كما هي الحال لضرورة التوكيد المستمر لحرية الوعى الإبداعى فى تعبيره ، وامتلت ذاته فى وسيلته الخاصة للتعبير . ويخلد النقش الجبرى التذكارى المعروف (نارام - سن) مثلا - وهو تحفة رائعة من روائع فن النحت البابلى - ذكرى نصر مجيد يكثف قوته أسلوب معين حيث يختار الفنان منظورا عكسيا خاصا قائما على التسلسل الهرمى لمجموعة من الأشخاص ، وجعل أعظمهم شأنا عنده أكبر حجما من الآخرين حتى لو كانوا فى خلفية النقش . ويرى الاجراء نفسه مرتبطا هذه المرة بمبدأ ثنائية القطب فى الفسيفساء الهيلينستية التي تمثل الاسكندر والملك دارا ابان معركة أسوس . ويعتمد ايسخولوس فى مسرحيته « الفرس » على رواية هيرودوت التاريخية لكن بطريقة عكسية ، حيث يجعل داخل قصر الملك الفارسى « اكركسيس » ، وبذلك غير المنظور التاريخى الجانب اليونانى فى رواية هيرودوت ، وتجربة التاريخ الجانب الفارسى فى مسرحية ايسخولوس . كما نجد فى النسختين المتعاقبتين لحفل تنويع نابليون الموجودتين بمتحفى اللوفر وفرساي أن الفنان دافيد قد صور والده نابليون ، التي لم تكن موجودة فى الحفل ، وسط خلفية الصورة ، مع اضافة الاصرار المتوقع من الامبراطور ، وبيع هذا الشكل الذى يسود المشهد فى قلب المنبر المفقود فى الظلمة ارادة الفنان فى تنظيم عمله باقحام واقع تاريخى مرغوب ، ويفرض لونا من الصدق الفنى البحت مؤيدا بالأصالة الجمالية . وفى عصرنا هذا نجد الفنان بيكاسو يستخدم فى لوحته الشهيرة « جيرويسكا »* حادنا تاريخيا حقيقيا ، ويهتبل الفرصة للقياس بعملية تجريد حسنة تمثل الطبيعة المأساوية لحالة البشرية ، وصور فى عملية التجريد هذه أعظم الحقائق تبائنا ، ونظمها طبقا لقانون جمالى واحد يستقى من الهام الفنان ومن البناء الجمالى ، ومن طبيعة العمل نفسه بحق . وقد تذرع مؤلف الالابذة أيضا بحادث بسيط من حوادث حرب طروادة ، هو غضب أخيل الذى هو أصل ابداع كون باكمله يتسم بتماسك شديد ، وخيال جلى ، وصدق لا جدال فيه . وليس ثمة ظل واقعى فى تمثال ميرون « رامى القرص » ، وهو رسم توضيحي لقانون تناسب الجسم البشرى ، حسنه فنان من

(*) صورة حائطية الهته ايلاما الحرب الأهلية الأسبانية ، وقام بعملها سنة

١٩٣٧ (لترجم) .

اساتذة فن النحت القديم ، الذى يخلق موقفه المواقف المتعاقبة للأصعب الرياضى . ويتجلى الصديق الشديد فى هذا التمثال من خلال الاتساق الذى حرره الشكل الجسمالى ، وهو بيان (للآنية) أى اللحظة التى لا تضارع ، أى التى لا مثيل لها من قبل ، ولا مزيد عليها من بعد ، والحد الأدنى ، والحد الأمثل الذى يستعيد الحلود للجوهر من ناحية ، والبقاء من ناحية أخرى فى إطار ما سوف يأتى . والأمور كذلك بالنسبة لجميع هذه التكوينات العضوية التى تخضع فيها المعطيات الطبيعية المتباينة لمبدأ جمالى واحد . وفى هذا الموضوع جدير بنا أيضا أن نذكر مسلسل اللوحات الأربع للفنان ارسيمبولدو Arcimboldo التى تمثل مخلوقات « الساتورى » (٢٦) ، وتوضح الفصول الأربعة المتحققة من التوالد متباينة ومعزولة عن أصلغات النباتية لكل منها ، بيد أنها تحتشد مرة أخرى ، ويماد تنظيم هيكلها وفق تصور وحدوى فريد يبين إعادة تنظيم الواقع بصديق مستقل عن الشكل الذى فرضه تكوينه . كما نجد هذه السمات فى تكوينات الفنان هيرنيموس بوش (٢٧) ، مثل لوحته الثلاثية الأجزاء « حديقة المسرات » المحفوظة الآن فى متحف برادو بمدريد ، وبها أشخاص ضخام أشبه بالملائكة ، وتتسم بصديق خالد مؤيد باتقان فائق . وهناك تكافؤ بين هذه الأعمال المنبثقة عن الشعر والفنون التشكيلية وبين منتجات الابداع الموسيقى . ففى المقطع الموسيقى الأوركستراى « حفيف الغابة » فى أوبرا « سيجفريد » للموسيقار فاجنر ينجح المؤلف الموسيقى بوعيه فى تقديم صديق روائى أصدى من الواقع الطبيعى الذى يحكمه ، لأنه اختار ترتيب عناصره ، وإعادة البنائيات المتعاقبة ، ومحا وفق الطريقة « الآنية » المنقبة جميع الأصوات الزائدة عن تلك الأصوات التى كان لها موضع بطبيعتها الخاصة ملائم لجوهر موضوعه نفسه . ويظهر هذا « الحفيف » نفسه أصدى من ذلك الحفيف الذى يسمع فى الطبيعة عادة ، لأنه أصفى وأكثر انسجاما مع المقاصد الابداعية للوعى الموسيقى . وثمة ملاحظات ربما قد تكون مناسبة للموسيقى « الواقعية » المعاصرة التى يرجع أصلها فيما يرجع الى واقعية رتشارد شتراوس (وشاهد ذلك « مشهد الحب » فى « السمفونية الوطنية » ، التى نجح نجاحا هائلا

(*) مغلفات خرافية غير خالدة للتلال والغابات عند الاغريق (معجم الاعلام فى الأساطير اليونانية والرومانية ، ترجمة : أمين سلامة ، دار الفكر العربى ، القاهرة سنة ١٩٥٥ ، ص ٢١٩) - لترجم .

(★★) مسور هولندى : ١٤٥٣ - ١٥١٦ (قاموس مشاهير الفنانين التشكيليين الأجانب والمصريين ، تأليف : فهيمة أمين إبراهيم ، شركة الاعلانات الشرقية ، القاهرة ، سنة ١٩٧١ ، ص ٢٤) - لترجم .

بسبب وفائه للطبيعة ولتجارب جميع المستمعين تقريبا ، ومزجت فيه الفردانية والشمولية بصدق مثالي) ، وهذه هي الموسيقى التي قدم لها أفلاطون فكرة وصفية برسم صورة تخطيطية لا تشمل أوجه المحاكاة الفجة لنصف الرعد وهدير الماء وحسب ، بل لأوجه المحاكاة اللطيفة للخبز الذي يشربه الماء المصطفق بالمجاديف (الجمهورية ، الكتاب الثالث ، فقرة ٣٩٦ أ - فقرة ٣٩٧ ب) .

ومنذ وقت أقرب نجد أعمال الفنانين التكميبيين والسرياليين مثل تكورينات ايرك ساتييه . لقد رفضت هذه الأعمال الغلبة في بداية القرن العشرين وعدت نتاجا لعقلية مشوهة أقرب الى عقلية السرفسطائيين ، بيد أنها أهملت اليوم وعدت ألوانا أصيلة من الصديق الصالح للتعبير .

٥ - الفن والارتقاء بالحقيقة الواقعية

يوضح أى عمل فنى من وجهتى النظر الوجودية والمعرفية عند نقطة التقاطع لمحاور الصديق والاستقامة ، بمعنى أنه يحدد المنطقة الدقيفة للحقيقة الواقعية ، وأنه يشيد هذه المنطقة فى واقع مثالي رفيع باجراء عمليات للتنقية والتكثيف وإعادة التنظيم التى ينضج لها حتى يوضحها فى طريقه ، باضفاء نوع من الملاءمة على أنموذج مفروض على مستوى عمله « الآنى » . ولربما يحب الفن أن يكون محاكاة أو نسخة طبق الأصل . لكنه لا يستطيع أن يكون كذلك ، دون أن يستقى من قوة تنقلب بها ابتداعاته انقلابا وجوديا أصيلا ودون أن يتدنى الى مستوى الفجل (الرسم الخادع للعين ، مثلا) . بل تتلاءم بنية نسيجه شكليا مع الواقع الحسى باعادة تنظيم السطح الفنى للنواة الصلبة التى يحددها الفنان ، ويضفى عليها قيمة « الآنية » . وبهذا الأسلوب يعمل الفن على تقويم الواقع وتحسينه فى الوقت نفسه . وبفضل هذا التقويم يصبح كل فن ابتداعا لحقيقة واقعة ، سرعان ما تغدو حقيقة خاصة من وجهة نظر تصورها ، وحقيقة شمولية من وجهة نظر رقيها ، وحقيقة خاصة بذاتها بمعنى الكلمة ، لكنها حقيقة أيضا لكل ما تماهى العقول القادرة على المشاركة فى تقديمها . ومن هذا يأتى اكتمالها مع مقاصد العقل المبدع ، ومبرر ابتداعها لها أيضا .

ألفانجيلوس ١٠ مؤسس بولس
(أكاديمية أثينا)

هل هناك أسطورة حول الأسطورة

تشياما النجانونجا

ان بحث مشكلة الاسطورة ما هو على وجه التقريب الا بحث لثلاث مشاكل متكاملة هي مشكلة الحقيقة والأسطورة والعلامة بينهما . ولكن ذلك يعنى أيضا بحثا للمشكلة الجذرية ، وهي مشكلة ماهية الحقيقة والأسطورة هل تعرض دائما بشكل ردى ، أم أنها مشكلة مصطنعة . وبتعبير آخر أليس هناك ما يعتبر أسطورة حول الأسطورة ، وربما أيضا أسطورة حول الحقيقة . ، وبالتحديد أكثر أليست هناك مشكلة فلسفية خاصة بالأسطورة هي فى الوقت نفسه مشكلة اللغة واستعمالاتها وادعائها للحقيقة ؟ . ألا يمكننا اعتبار الهيكل التدريجى « أسطورة ثم فلسفة ثم علم » أسطورة كبرى بدوره ؟ . أليست الاسطورة دائما نوعا خاصا من الفلسفة فى الوقت نفسه ؟ . وكذلك العلم ، ألا يعتبر أيضا مهمة معينة لاثبات حقيقة أفكار هائلة فى إطار غير علمي ، ربما كان فلسفيا أو دينيا أو اسطوريا ؟

وإذا انتقلنا الى مشكلة الحقيقة ألا يمكن أن نعالجها من ناحية فلسفية بغض النظر عن اتجاهاتها التوكيدية واللغوية ؟ . والحقيقة بالمعنى الاستدلالي أليست هي فى الواقع حقيقة تعبر عنها اللغة ، ولها خصائص معينة تعزى اليها ، وبالتالي فهي توكيدية ، وبالنسبة لمصادر الاقتراب من الحقيقة ، سواء كانت دينية أو فلسفية أو علمية فإنها ترتبط دائما بشق أسطوري ، أفلا يمكن أن نستنتج من ذلك أن مشكلة الاسطورة والحقيقة هي مشكلة ثانوية وربما سطحية ؟

وإذا كانت الاعتبارات السابقة موضوعية الى حد ما فإننا نفهم حينئذ أنه من الصعب تعريف الاسطورة أو تفسيرها . وعندما نتعرض للاسطورة فإننا قد تركناها فى الحالة المبهمة التى تميز الفكر المعاصر لها سواء كانت حكاية خيالية أو خرافية أو ذات نسيج ديني أو كانت فلسفية ،

الترجم : الدكتور حمى الزيات .

او مشتقة من معتقد ما ، بغض النظر عن صعوبة أو سهولة تحسديد انتشارها ، أو كانت من الخيال العلمى .

وتعود المصادر الفلسفية حول الاسطورة الى عهد افلاطون على أقل تقدير عندما كان يفكر فى أن يلتجئ اليها ، أما قبل افلاطون فيمكن أن نذكر زيتوفان وهو ينتقد تجسيد الآلهة فى أشكال انسانية كما جاء فى معتقدات هوميروس وهيسود الدينية وكذلك فى معتقدات الاثيوبيين واقليم ترامبيا الاغريقى ، وعلى كل حال فان المشكلة الفلسفية للاسطورة بكل حداثها تبدو ناجمة بفعل الأزمنة الأوروبية الحديثة عندما فصلت بين التفكير العلمى الحديث والتفكير الأسطورى للأجيال السابقة .

ولقد علمنا من مارسيل داتين أن بداية تأسيس علم الاسطورة يعود الى عام ١٨٥٠ . وكان ذلك نتيجة للاكتشاف المؤلم فى أوروبا بوجود قصص بها من الفضائح والحيوانية فى التراث اليونانى مثل ما يوجد عادة لدى الشعوب المسماة بالبدائية .

وهكذا بدأت الفلسفة الغربية فى تفسير هذه الأساطير فى محاولة للحفاظ عليها من ناحية ، وفى النظر اليها كجموعة صغيرة من المتناقضات والترهات . ولقد تفتح طريقان أمام الباحثين ، الأولى داخلية تحاول فهم رسالة الاسطورة من داخلها مباشرة ، والثانية رمزية تحاول الكشف عن معنى الاسطورة من خارجها ، وتستطيع الآن تقديم الافتراض الذى تصبح مشكلة الحقيقة والاسطورة طبقا له خاصة بالأزمة الأوروبية المتولدة عن التفكير العلمى الذى ساد عقب تدهور المثالية الألمانية . وفى هذا المعنى ٧ تصبح مشكلة يجب طرحها بهذه الحدة فى كل الحضارات . وقد كتب ب. فرنان حول هذا الموضوع « فى الحضارات التى تسود فيها تقاليد الانتقال الشفهية حيث لا توجد محفوظات سابقة مدونة ولا يوجد تاريخ أو فلسفة أو علوم بالمعنى المتعارف عليه ، فإنه لا يوجد مكان للاسطورة ،،،،، وحتى تظهر الاسطورة لا بد من وجود هذه الأنواع من الأحاديث المتبادلة المسجلة التى يعطياها النفى وجودا مظهريا أو مكانا وهميا. ويستتبع هذه الفكرة بعض الملاحظات النقدية . أولا : يبدو أنها غير صالحة فيما يخص حضارة مصر الفرعونية حيث يبدو وجود الاسطورة منسجما تماما داخل نشاط عقل كبير فى مجالات الرياضيات والطب والعمارة والفنون . . الخ وهنا لا يمكن انكار الاسطورة ، ولكنها تحتل مكانا لا يقل أهمية عن الايمان بالحياة الأخرى (بعد الموت) الذى نشأت بسببه هذه الآثار المظلمة (الأهرام) . ومن ثم لا نرى ضرورة للمحفوظات الثابتة المدونة حتى يكون هناك وعى بالاسطورة ، وسوف

يكون صعبا على فيرنان أن يشرح لنا ، حتى مع أخذ التقاليد الغريبة وحدها في الاعتبار ما هي الشروط الواجب توافرها في فلسفة ما .

وأخيرا لقد أخطأ فيرنان عندما ما أراد الإشارة من بعيد الى غياب الفرق الواضح بين المعرفة العامة والحكمة ذات الطابع الفلسفي والديني في الحضارات المتميزة بالتقاليد الشفهية .

ونحن في المقابل نتفق مع فيرنان في أن مشكلة الأسطورة والحقيقة تصبح عسيرة بصفة خاصة حيب يسود الاتصال بين الأسطورة والعلم لصالح العلم ، مع احتقار تام للأسطورة والدين وكذلك للفلسفة .

وجدير بالذكر انه وفقا لتقاليد قبائل البانتولوييا في زائير مثلا فان مشكلة الأسطورة والحقيقة ليست غير مطروحة فقط ، بل لا يوجد مقابل لغوي لدى البانتو للمعنى الغربي الحديث للأسطورة . فالكلية التي قد تعني « حكاية خرافية » أو « سيرة عظمى » باللغة الفرنسية . ومع ذلك يمكن القول بأن المشابهة الثقافية (لا اللغوية) للأساطير في معناها الأصلي لدى البانتو قد أصبحت يأخذ معناه « أسرار الملكة العليا » وهم نوع من المعرفة يمكن مقارنته في هذه الحالة بما هو معروف عند الإنديا ، أي أنها خاصة جدا ، ويتمتع بها مجموعة من الأفراد المتميزين العالمين بهذه الأسرار . ومع تميز هذه المعرفة (وعدم انفصالها أيضا) عن المعارف العامة الأقل أهمية ، فإنها لا تحتل مكانا هيبيا او ينظر اليهسا في اساس أنها حيوية لبقاء الملكة . وإذا اعتبرنا هذه المعرفة الآن هي المتشابهة الثقافية للأسطورة وجب ان يحدد في الوقت نفسه ان ذلك يتم في اتجاه مخالف تماما لما يتم في الحضارة التي يسودها ولو جزئيا المذهب العلمي . ونستطيع ان نبين ان مشكلة الحقيقة في الغرب الان مرتبطه ايضا بالازمة الناتجة عن المذهب العلمي . والطريقة التي تطرح بها المشكلة والحلول المقترحة حتى تتنوع حسب التيارات الفلسفية التي تسود هذا القرن العشرين مثل الماركسية والمذهب العملي ونظرية الظواهر وما وراء الطبيعة والايجابية الحديثة والفلسفة التحليلية وكذلك الفلسفة العملية المتميزة . وسوف نستخدم هذا الاتجاه النقدي والعملي ذا المستوى العالي . وفي هذا المعنى تصبح مشكلة الأسطورة والحقيقة هي مشكلة اللغة كوسيلة اتصال وما يتعلق بذلك من الافتراضات الضرورية ، ومنها أن الادعاء بالعباية الحقيقية لا ينبجم عن محصلة الأهواء المتجمعة فقط ولكنه ينبجم قبل كل شيء عن التفكير البيولوجي الثقافي .

الأسطورة في الحياة الإثنية القديمة :

حول معنى الأسطورة الأكثر شيوعا يستنتج داتين أن كلمه «ميتوه» اليونانية تعنى « تصه من قصص الالهة » وهى خرافة أو أداة تعليمية تى خلال الخرافة ، ثم يضيف بعد ذلك تعقيبا على كتابات م . موسى أنه على خلاف الخرافة والسيرة الشخصية الحارقة فان كل الشعب يعتمد صحة الأسطورة التى هى جزء من نظام التعبير الدينى لديهم . وطبقا لكتابات موسى يصبح لزاما علينا الاعتقاد فى وجود الأساطير . ولكن عندما يهدف موسى الى وجود الأساطير الدينية الافريقية فانه يجب ملاحظة أن وجوب الاعتقاد فى نوع ما من المذاهب الدينية أو الأساطير المؤكدة يعد أمرا غريبا فى القارة الافريقية ، حيث أن الافريقيين لا يعرفون ولا بقرون كتب النصوص الدينية ، والاعتقاد الدينى لديهم يعد أمرا تلقائيا الى حد بعيد ، حيث لا توجد سلطة دينية عليا لتحديده أو أنبياء لتقويمه أو بعثات تبشيرية لنشره .

وعندما انتقد داتين الفكرة الاساسية الجامعة حول الاساطير المنتشرة فى علوم الاغريق التى تقرر حتمية وجود معان رمزية منحطة فى هذه القصص الساذجة أو ذات الطابع الفلسفى المبسط ، فانه استنتج كذلك ان مثل هذه المعانى الرمزية السلبية ليست عامة كما نعتقد . وكان هيرودوت وبندار وكتاب اغريقيون آخرون من انعدامى يميلون بالتاكيد الى الحط من قيمة الاساطير التى يرجع مصدرها الى قصص البرابرة الساذجة (وهم الجماعات الأقل حضارة فى ذلك الوقت) . وفى نصوص معينة نستطيع ان نتعرف على تعبيرات مثل «رجال غامضون واسطوريون» وهو ما يعنى جماعات فخرية وناثرة خارج المدن تناهض ساكنى المدن . ولكن توجد أيضا نصوص تستعمل فيها كلمة أسطورة بشكل بعيد عن الانحطاط . وهكذا نجد لدى بارمنيد استعمالا غير مجحف لكلمة أسطورة (المكونة من قطعتين) . وبهذه الطريقة يأمر أمبيدو كل تلاذته بالاصغاء جيدا للكلمات السيد والاساطير التى أعطاهما اله الفن له لتقص من ورائها الحقيقة . ويلاحظ داتين على وجه الخصوص أن الاسطورة لدى افلاطون ليست تركيبا منسجما أو صيغة أولية لفكرة ما ، وليست لذلك قصته حول أصل الاشياء . وعلى العكس من بارمنيد فان افلاطون يتخيل أسطورة الاغريق الذى يعنى غموضا أمرا مجحفا بالشق الآخر للكلمة يرى افلاطون فى الاسطورة حلالة حديث خيالى مليء بالحياة ، وباعت على التعليم والعبرة ، موجه للأطفال الكبار الذين يقصد بهم جمهور المستمعين . وباختصار لا يرى داتين فى الاستعمال القديم لكلمة الاسطورة كالتلفه الوحيدة المناسبة للتحديث عن المصدر . ومن ناحية أخرى

الذى يعنى عقلا أو علما • وفى هذا المعنى يبدو أن الانفصال بين الاسطورة والعلم أو حتى بين الاسطورة والفلسفة ناتج بشكل كبير عن أزمة العصور الإيوربية الحديثة لمشكلة فلسفية عالمية المدى •

وعندما لا يكون هناك أى أساس لمثل هذا الانفصال الجذرى ، فإن ذلك يمكن أن يقودنا للحديث عن أسطورة الاسطورة (أو غموض الاسطورة) وأسطورة الفلسفة وأسطورة العلم بمعنى تركيب خيالى كبير •

الاسطورة والجنس البشرى :

قام كلود ليفي شتراوس بالتنديد بالفصل بين الاسطورة والعلم ، وهو ما كان حادثا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين ، وذلك على العكس من مالبينوسكى وليفى برول وآخرين • وهو يعتقد أن العلم الحديث على وشك التغلب على هذا الفصل بمنح مزيد من الأهمية للمعاني الخاصة بالأساطير • ويعتقد ليفي شتراوس أن المعرفة تترسخ فى الجهاز العصبى أكثر من رسوخها فى أعماق النفس أو من تجارب الفرد •

وعن الاسطورة يقول ليفي شتراوس فى كتاباته : تولد الاسطورة بدون شك عن قصة اخترعها شخص ما فى أول مرة • ولكن حالما توجد مجموعة من الاساطير فى مكان ما فإن الشعب يرددها باستمرار ، وهنا لا يهم من أين أتت هذه الاساطير • ويمكن القول بأن الاساطير موجودة فى العقل الباطن للإنسان بدون ادراك واع ، فالإنسان عندما يفكر فى شيء يخصه شخصيا تحضر لديه الفكرة أو المعرفة بدون مساعدة شخص مفكر أو بدون عالم خبير • ونحن نرى ليفي شتراوس بعيدا عن فلسفة الادراك الخاصة بالأزمة الحديثة مع اتجاهاتها الى البحث الذاتى الداخلى • ولكننا نعتقد أن موقف ليفي شتراوس غير كاف ، وأنه لا بد من فسخ مكان ما لمحصلة الأهواء المتجمعة ، وكذلك للمذهب البيولوجى الثقافى كضرورة لكل أسطورة أو للحاديث المنقولة شفيها بصفة عامة •

وفى رأى ليفي شتراوس ان الاسطورة ليست خرافة بعيدة عن الحقيقة ، وإنما هى عبارة عن تخرصات سليمة خاصة بالعالم المادى والاجتماعى والثقافى ، وهى تخرصات شبيهة بالفلسفة ، وهى كذلك مقدمة لمشكلة المنهج العلمى • وطبقا لرأيه يجب ان لا نبحث عن معنى الاسطورة خارجها ، فهى ليست ذات وظيفة خاصة أو معنى رمزى • وعلى العكس هى موضعية ، أى مختلفة حسب المكان والتركيب اللغوى • فالاساطير تعمل كما لو كانت نماذج تركيبية • وعلى هذا الأساس فانها

لا يعكس أى حقيقة معينة ، أو تحتوى على معنى داخلى . وفى هذا الاتجاه نعتبر الاسطورة حكاية تاريخية وغير تاريخية فى الوقت نفسه . أخيرا يرى ليفى شتراوس المشكلة الأساسية للاجناس البشرية كمحاولة لفهم كيف استوعب الانسان الانتقال من الغابة الى الحضارة (أو الثقافة) ، وذلك على الاخص بالنسبة للهنود الحمر بقارة امريكا . وهنا يقع المدلول العميق لعناوين الأجزاء الاربعة من موسوعته حول الاسطورة ، الاول هو « الطازج والتأخى » ، والثانى هو « من العسل الى الرماد » والثالث هو « أصول آداب المائدة » ، والرابع هو « الانسان عاريا » . وقد صدرت فى باريس من عام ١٩٦٤ حتى عام ١٩٧١ . وعندما قام ليفى شتراوس بعمله حول تقارب الاسطورة مع الفلسفة التى لم تستهوه او مع العلم الذى توقع دورا اكبر له ، فإن يبدو انه قطع صلته مع ما أطلقنا عليه أسطورة (أو غموض الاسطورة) ، وهى الحكاية الساذجة والمنفصلة تماما عن العلم . وما يثير التساؤل هو استحسان طريقة التركيب اللغوى على حساب اتباع منهج فلسفى اكثر شمولاً ، تستعمل فيه طرق تفسير النصوص والرموز ، أو تستعمل الطريقة التحليلية أو الطريقة العملية المتميزة . وفضلا عن ذلك فإن مقولة ليفى شتراوس التى تمثل الاساطير طبقا لها مرحلة الانتقال من الغابة الى الحضارة (الثقافة) تحتاج الى مزيد من التفاصيل .

أما بالنسبة لرولان بارت ، وهو منخصص فى النظم اللغوية والمعانى الرمزية فإن الاسطورة ليست شيئا أو مبدأ أو فكرة ، ولكنها صيغة انتقال أحداث أو نصوص أو نظام اتصال . وباختصار هى صيغة لمعنى ما أو شكل ما . وفى عبارة أخرى فإن الاسطورة لا تتحدد بمضمون رسالتها ، ولكنها بالطريقة التى يعبر بها عن هذه الرسالة ، وعلى هذه الشاكلة فإن أى شىء يمكن أن يصبح أسطورة لو أخذ شكل الاسطورة (أو ارتدى ثوبها) . وعندما يدل شىء ما على معنى معين فإن هذا الشىء يمكن أن يصبح ذا رسالة . وكما وضع فرديناند دي سوسير ، فإن دراسة الأساطير تتعدى حدود اللغة الى مجال المعانى الرمزية ، ويختص عالم الرمزية بالاشكال (أو الصيغ) حيث يدرس التفسير (أو المعانى) بفض انظر عن محتواها . وطبقا لبثارت فإن كل نظام رمزى يصف العلاقة بين ثلاثة مصطلحات : هى المعنى والمدلول (المحتوى) ، والاشارة التى هى علاقة بين المعنى والمدلول . فالمعنى توضحه الصورة السمعية ، والمدلول توضحه الفكرة ، والاشارة هى الكلمة كما يرى بارت . أما لدى فرويد (التحليل النفسى) ، فإن المعنى هو السلوك الظاهرى والمدلول هو المعنى الدائم والحقيقى ، فى حين أن الاشارة قد تكون مثلاً حلقاً أو عملاً فاشلاً.

أو قلقا أو سلوكا دينيا ، ولكن نجد لدى سارتر أن المعنى هو الأدب كنصوص أو أحاديث ، والمدلول هو الأزمة الحقيقية التي تواجه الشخصية الرئيسية في النص أو الحديث ، والإشارة هي العمل الأدبي نفسه . ومن هنا يؤكد بارت أن الأسطورة كنظام رمزي خاص يوجد بها ما يشبه ظاهرة التهجين (زراعة عضو في جسم جديد عليه) ، حيث يتم زرع الأسطورة داخل النظام القديم المكون من المعاني الرمزية الموجودة من قبل ، وبذلك تكون الأسطورة نفسها نظاما رمزيا ثانويا . ولزيد من التحديد فإن ما كان إشارة في النظام الموجود من قبل يصبح معنى بسيطا يستتبعه مدلول ، وإشارة خاصة . وهنا يصبح المعنى الخاص بالأسطورة مزدوجا ، فهو أولا معنى (كامل) داخل النظام الموجود من قبل ، وثانيا شكل أسطورة (فارغ) داخل النظام الثانوي . وهكذا يرى بارت وظيفة الأسطورة في تحويل معنى إلى مدلول جديد عن طريق إعطائه شكل أسطورة (فارغا) . وظاهرة اختفاء طابع الأسطورة بهذا المنوال ممكن حدوثها مع أي لغة خاصة بشيء ما . والتحليل الرمزي للأسطورة عند بارت هو بالتأكيد واضح وجذاب في عدة نواح . فهو يؤكد الاختلاف التقليدي بين المعنى الذاتي (والتدقيق) والمعنى التصويري أو المجازي . والسؤال الآن هو معرفة هل هذا المعنى المزدوج أو هذا النظام الرمزي المزدوج ينطبق بصورة حقيقية على مؤلفي وناقلي الأساطير ، كما ذكر وينجنشتاين الثاني عن مجموعة محتملة الاستعمالات أي تعبير لغوي أو رمزي . وفي هذه الحالة فإن الشكل الذي يعطى لحياة الأسطورة وقواعد تنظيمها يجعلها مغفلة من عملية تحويل ما يسمى بالمعنى الأول (وكيف يمكن معرفته ..) إلى المعنى الثاني .

وعلاوة على ذلك فإن العلاقة الرمزية كما حددها بارت ليست ثلاثية الأبعاد ولكنها ببساطة ثنائية (معنى - مدلول = إشارة) . وهنا لا يمكننا الإفلات من الإشارة ومدلولها الذي يكون ببساطة لغويا . أما تقسيم بيرس فهو يبدو لنا أكثر خطأ « إشارة - شيء - تفسير » . وبدون هذه العلاقة مع شيء ومع تفسير (إذن هناك مفسرون) فإنه يبدو أن مشكلة الحديث أو النص المنقول ، وبالتالي الأسطورة والحقيقة لم يتم بحثهما بالشكل الكافي .

الأسطورة كما تراها الفلسفة :

لم يترك الفلاسفة مجال دراسة الأسطورة حكرا على علماء الأجناس البشرية والتراكيب اللغوية ، وعلماء المعاني الرمزية ، فإن بول ويكور في كتابه الضخم « فلسفة الإدارة » قد أسهم بقدر كبير من حكمته الفلسفية

فى بحث المعنى الرمزى للشعر فى الديانة اليهودية والديانة المسيحية ،
وبالتالى فى بحث الاسطورة • ومن وجهة النظر الفكرية وطريقة البحث
فاننا على علم بالصيغة المشهورة عنه (الرمز يدعو للتفكير) وبدون أن
يكون الرمز نفسه فكرة • ويمكن القول أنه عن طريق هذه الصيغة يضع
بول ريكور نفسه فى منتصف الطريق بين من يحطون من قدر الاسطورة
ومن يجعلونها نصوصا مشابهة للفلسفة ، ومقدمة لعصر العلم •

وعندما رأى ريكور امكانية تجديد ملامح الاسطورة قبل اوانها فانه
كان ضحية لوضع الاسطورة فى المصور الحديثة أو الفصل القوى بين
الفلسفة والعلم والاسطورة •

وسوف نكتفى هنا بذكر عدة مقولات للكاتب ارنست كاسيرير
وزميله ليزيك كولتوفسكى • فى كتابه عن الفلسفة يبدو ان كاسيرير
وهو من أتباع كانط ، يريد بناء فلسفة عالية المستوى ابتداء من صيغ
رمزية محددة المعالم تسكن النفس البشرية عبر العان والمكان ، لا ابتداء
من أفكار مجردة وغامضة • وكما يقول داتين فان المثالية النظرية لدى
كاسيرير تبحث من خلال الاسطورة عن اتجاه أولى للنفس البشرية ،
وتوجه أصلى للضمير الانسانى • وكذلك يضع أهمية كبرى لضرورة
البدائية من معط معين وحقائق ثابتة ومؤكدة حول الادراك الثقافى الدفين
سعى عكس ما يذكره شيلنج فى مقولته « شجرة الالهة والقوة المطلقة » •

وكما يرى كاسيرير أن الادراك البشرى الدفين بالاسطورة يجب
تشخيصه والاعتراف به كطريقة ذاتية للمعرفة أو طريقة خاصة للتنظيم
الروحى للانسان ، وأيضا كفكرة عظيمة الشأن ذات درجات متعددة فى
الزمن والمجال والعدد • وطبقا لكاسيرير فيما يخص الصيغة الاصلية
للفكرة فان الاسطورة نابعة من تفكير محسوس والهام مباشر • هذه
الفكرة الاسطورية حبيسة الهام يصعب تمثيلها أو وضعها فى أشكال
محددة ، فهى صورة غنية وذات محتوى غير منظم • وتظهر فى هذه
الصورة القوى الاصلية للغة متحدة مع الايمان • وتظهر الفكرة الاسطورية
بما تحمله من خيال مبتكر كلغة اصيلة أو فكر دينى ، فهى تبني واقعا
وتؤسس عالما محسوسا • ومن هذا المنطلق يرى كاسيرير فى الفكرة
الاسطورية المنشأ الاصلى لكل الصيغ الرمزية • ونلاحظ أن معظم
الاشكال الثقافية مثل الادراك الدفين عمليا ونظريا وعالم المعرفة واللفظ
والفن والقوانين والتقاليد وتنظيمات المجتمع ، كل ذلك يترسخ فى فكرة
الاسطورة •

وكذلك نرى كاسيرير يتناول في كتاباته مقولة عزيزة على الفيلسوف اميل دوركايم ، فقد كتب دوركايم في عام ١٨٩٩ : « يحتوى عالم الاساطير أو الدين من البداية على كل العناصر ، ربما في حالة مختلطة ، وبتميزها بعضها عن البعض ، وتحديدا لدورها واتحادها معا في آلاف الصور الممكنة ، نتج عنها الاشكال المختلفة للتعبير في الحياة الاجتماعية » . فالعلم والشعر نتجا من الاساطير والسير الذاتية العظيمة ، والشعائر المتكررة نتج عنها الحقوق والتقاليد ، وتولدت الفنون التشكيلية من الاحتفالات الدينية وعمليات التجميل ، ونلاحظ أنه لا يمكننا تفهم تصورنا عن العالم أو مبادئنا الفلسفية حول الروح وخلود الحياة ، اذا لم نعرف الصيغ الأصلية التي هي تصورات نابذة من العقيدة الدينية . وطبقا لرأى دوركايم فإن الفكرة العلمية ليست الا صيغة محسنة تماما من الفكرة الدينية . وهكذا تبعا لرأى كل من كاسيرير فان رفض دراسة الاسطورة يعد بمثابة ابتعاد شخصى عن مهد كل الصيغ الروحية للثقافة وأن فكرة الاسطورة كمهد للفكرة البناية التي استقها بول ريكور هي التي أدت الى مفولته بأن الاسطورة تتخذ التفكير بدون أن تكون هي نفسها فكرة بناءة . ومع ذلك فيبدو أن كاسيرير مثل دوركايم كان ايجابيا فيما يخص الفكرة الأسطورية . وبالنسبة للاعتقاد بأن الاسطورة ليست سوى مهد لكل الاشكال الحديثة من الثقافة ، فانه يجهل الوجود الدائم للأسطورة في كل أشكال الثقافة في الماضي والحاضر والمستقبل . وعلى هذا فانها تصبح أسطورة الاسطورة (أو اسطورة حول اسطورة) التي تسود كتابات دوركايم وكاسيرير . وبالنسبة لنا فان الاسطورة لا تغز فقط الثقافة ، ولكنها تكونها بدرجة كبيرة كذلك ، فهي ايمان البشرية الأول الذى بدونه ما كان هناك فلسفة نقدية ولا علم ولا فن ولا مشروع ولا أى مثالية . ويبدو أنه فى هذا المعنى يسير التفكير العالى المستوى للعالم ليزيك كولاكوفسكى فى كتابه عن الاسطورة . وطبقا لرأيه فان مجال الاسطورة والدين يلتقيان عند نقطة يمكن تسميتها «الاسطورة الأولى» التى أطلق عليها كولاكوفسكى اسم «الأساطير الدينية» . ويبدو لنا هذا من البداية رأيا متحيزا حول هذه الأشياء ، فليس هناك أى سبب يدعو لتقليص حجم الأساطير الدينية ومساواتها بالأساطير الأثرية فقط . ويستمر كولاكوفسكى قائلا ان الاسطورة تمتد أيضا الى بعض المفاهيم الموجودة بشكل واع أو تلقائى فى حياتنا العقلية أو العاطفية ، ولنعلم أنها تكون موجودة (المفاهيم) حين نمزو تجاربنا الواعية والمتغيرة الى حقائق مطلقة وثابتة مثل « الانسان » و « الحقيقة » و « القيمة » و « الكائن العاقل » .. الخ .

وهكذا توجد الروح الأسطورية في كل مجهود عقلي انساني ، في التفكير العلمي والتكنولوجي وكذلك في التفكير الاجتماعي والثقافي والفلسفي وأيضا في التفكير العاطفي والجنسي . وباختصار يميز كولاكوفسكى بدون فصل بين الاساطير الدينية والاساطير البعيدة عن الدين . وفي كتاباته عن الاساطير يعتنى تماما بتحليل ظاهرة الوجود النشيط للأسطورية اللا دينية في كل مجهود عقلي انساني في حياته اليومية ، ويشمل ذلك التفكير العلمي وموضوعات مثل تأثير الأسطورة في المعارف وفي القيم السائدة ، وكذلك أثرها في المنطق والحب ، وعلاقتها بالوجود والحرية ، وايضا علاقة الأسطورة بمصادفات الطبيعة وظاهرة اللامبالاة في هذا العالم . وهناك كذلك موضوع الأسطورة وعلاقتها بتحمل الالام الجسمانية ، وموضوع ثبات الأسطورة وتطورها . وفي كل ذلك تظهر الفكرة الرئيسية وهي اللامبالاة أو دور الصدفة في هذا العالم من ناحية والمحاولات البشرية المستمرة للتغلب على تأثيرها من ناحية أخرى بأعطائها معنى مطلقا .

اذن يحدد كولاكوفسكى الأسطورة كمحاولة مستمرة من جانب الانسان لكي يعطي معنى مطلقا لما هو صدفة (أو غير متوقع) وما هو لا مبالاة في هذا العالم . وتبدو لنا هذه الفكرة مبالغ فيها اذا استثنينا الاساطير الدينية والميتافيزيقية ، ولكن من مزاياها أنها تؤدي دورها الوظيفي جيدا . وعلى هذا يمكن القول بأن كل الاساطير ، ما عدا قلة ، تميل لاعطاء معنى مطلق لما هو كائن أو لمعطية معينة مثل الكائن والكائن المطلق والجنس والتكنولوجيا والعلم والفلسفة والحب والقوة .. الخ ، وبينما يعد العالم التكنولوجي استمرارا للتقاليد البشرية في تغير الطبيعة ، فان كولاكوفسكى يؤكد أن الميتافيزيقا تظهر بوضوح كاستمرارا للتقاليد الأسطورية والدينية للانسان الباحث عن أصل مطلق للعالم أو لتجربة الصدفة أو صدفة الوجود في هذا العالم . والمهم بالنسبة لكولاكوفسكى هو توضيحه للانسان الحديث انه رغم انهماكه التام في التفكير العلمي والتحليل والنسبي سيكون لزاما عليه دائما أن يفترف من مستودع ملي بالصور الأسطورية . وكما يظهر مما يطرحه من قرائن فالعالم يحمل الكثير من المعاني للانسان الذي لا يستطيع أن يفهم كنه الذاتى الا من خلال تضحية ذاتية لمحاولة شرح المعانى الاسطورية والسابقة على العلم . ويستنتج كولاكوفسكى أنه لضمان بقاء الثقافة والحضارة بطابعها الانساني ، فلا بد من تعايش كل من العقلانية النقدية مع الأسطورة . وعندما يتطرق كولاكوفسكى الى الحقيقة فانه يعتبرها « قيمة » تهدف الى الاعلاء من شأن الخطوات المتعثرة أو المترددة للبحث

العقل • وتشارك الحقيقة الاسطورة التي تعزو حقائق الصدف أو غير المتوقع الى مطلق غير محسوس • وهي تشارك الاسطورة كذلك في العقل بمعنى التصديق ، أو تشارك الاختبار الاسطوري لصالح العقل كملجأ مطلق ونهائي • ومع ذلك فالانسان بحاجة الى الاسطورة التي تمثل الايمان بالعقل حتى يكون الانسان لنفسه سببا في عالم أو مصادفة بلا سبب • ونلاحظ هنا أن كولاكوفسكى لا يمكنه الحديث عن أسطورة العقل مبتدئا بأسطوره حول الحقيقة ، الا باسم أسطورة أخرى خاصة به • وهي اسطورة العالم الذى يستهلك نفسه بنفسه ، أى اسطورة المادية العمياء التى تنكر (وهنا أسطوره الثانية) معنى أو سببا لهذا العالم •

وإذا كان كولاكوفسكى متسقا في تفكيره فعليه أن يحذر فى محاولته كي نصدق أن كتابه حول الاسطورة قد توصل بشكل أو بآخر الى الحقيقة •

وصحيح أن العلم فى رايه بحاجة الى وعى اسطورى دفين أو الى اسطورة حول العقل حتى يصبح (أى العلم) معترفا به • ولكن ذلك ! وهذا حقيقى على الاقل ولكن بدون اسطورة حول العقل •

ويرى كولاكوفسكى ان الأساطير ليست حقيقية ولا زائفة ، فهى لا تصف أى شيء وهدفها ببساطة هو اشباع الحاجة للحرية ، واشباع الحاجة لقيم روحية خالدة ورقيقة • وهنا يقفز كولاكوفسكى قفزة منطقية • وحيث ان الأساطير لا تهدف الى حقيقة وصفية فان ذلك لا يستتبع بالتالى أنها تتخلى عن ادعاءاتها فى جانب أو جوانب من الحقيقة لكى تكتفى بحاجتها البسيطة للوجود • وها نحن أولا نتعامل مع اسطورة جديدة لكولاكوفسكى من اجلها لا توجد الا حقيقة وصفية أو عامة مع الحاحه المستمر فى اقناعنا بمقولته الخالية مما هو عام • والأسطورة بالنسبة لنا لا تصف ولا تحكى شيئا الا للجاهلين ، وهى فى شكلها الحياتى تهدف لايضاح حقيقة عامة غير محددة ، ولا تخضع للوصف •

الحقيقة كافية بذاتها أو وسيلة عبور :

هناك بعض النظريات التى تقطع باستحالة الوصول الى الحقيقة أو التأكد فى الوقت نفسه من الوصول اليها ، ولكن ينتهى موقفها على الاقل الى « الاعتقاد فى صحة » الحقيقة • وهناك نظريات أخرى تدعى ان الحقيقة ليست الا اسطورة • ومن هذا المنطلق لا يكون حقيقيا الا الحقيقة الجديرة بهذه الصفة ، ومن هنا ليست هناك حقيقة ، بمعنى أنه

باسم الحقيقة يستحيل وجودها • ولكن ماذا نعني بالحقيقة ؟ • وما هو المنشأ الأصلي للحقيقة ؟ وما هي دلائل الحقيقة ؟ وما هي الحقائق التي يمكن اعتبار أنه تم الوصول إليها فعلا ، علاوة على احتمال مبدأ الوصول للحقيقة نفسه ؟ وهل فرص الحقيقة في العلم أكبر مما هي في الفلسفة وأقل قدرا في الاسطورة من العلم والفلسفة ؟ وهل توجد حقيقة خاصة لكل من العلم والفلسفة والاسطورة ؟ •

هذه الأسئلة وغيرها تشغل بال الفلاسفة ، ولا يبدو أنها تلقت اجابة حظيت باجماع الباحثين •

توجد عدة نظريات عن الحقيقة • احدى هذه النظريات وأكثرها قبولا والتي تشيع ضمنا في النظريات الأخرى أيضا هي تلك التقليدية التي تحدد الحقيقة كحلقة اتصال بين الشيء والادراك • وصعوبة هذه الصيغة وغموضها أصبحت الآن معروفة • والعقبة الحالية هي احلال المقترح محل الحكم (أو التقدير) • والمنشأ الأصلي للحقيقة هنا يصبح التأكيد الإيجابي أو المنفي (السلبي) • ولكن كيف يمكن قبول حلقة اتصال بين اشارات لغوية وحقيقة خارجة عن نطاق اللغة ؟ لقد تم ذلك في عدة أعمال منها نظرية مجموعة مفكرى فيينا حول التأكد من حقيقة مقولة ذات معنى ، وكذلك وينجشتاين في أفكاره حول الانعكاس المتعدد النواحي للحقيقة الخاص بالمقولة ذات المعنى ، وهناك كذلك بوبر حيث وضع في مقترحاته زيف أو رفض أى نظرية علمية •

وقد اعترفت الأعمال السابقة بطريقة واضحة أو ضمنية بطبيعة المكتفية بذاتها أو كحلقة اتصال بين مقولة (لغوية) والحقيقة الخارجة عن نطاق اللغة • وسوف يغير وينجشتاين الثانى رأيه بعد ذلك حول حلقة الاتصال بين مقولة أو حقيقة ليجعلها حلقة اتصال بين عوالم رئيسية (أو مكونات) داخل صيغة حيوية متميزة ، ومن هنا يكون ما يحدد المعنى عو الاستعمال لا المراجعة (أو التأكد) • ويذكر في الفقرة ٢٤١ من كتابه • « أنت تقول ان هناك اتجاها عاما يحدد ما هو حقيقة وما هو زائف ، اذن فما يقوله الرجال قد يكون حقيقة أو زائفا » ، وعلى هذا يتفق الأفراد في الاستعمال اللغوى • وهذا ليس بمثابة حلقة اتصال بين الآراء ، ولكنه صيغة حياتية • والبقاعدة الأساسية في الفلسفة التحليلية ، وطبقا للعالم « فريچ » هي أنه يجب التمييز ببنية بين المعنى (أو المدلول) وشكل التعبير اللغوى • فنحن نحصل على المعنى بالاستعمال ، أو بمجموعة القواعد التي تنظم صيغة حياتية معينة • وهي بالنسبة للشكل أو العلاقة الوصفية للتعبير اللغوى المذكور تكون ببساطة شديدة اللاحاق •

وهنا أيضا تعتبر الصيغة الحياتية حاسمة (أو فاصلة) • وعلى كل فان الحقيقة هي عملية منظمة بين المكونات الرئيسية لصيغة حياتية لا بين النص والعالم الخارج عن اللغة • ومن الصعوبة بمكان تصور وجود حلقة اتصال بين الاشارات اللغوية والحقائق المتعددة الاشكال والالوان ، لا مع العالم الخارج عن اللغة ولا اللغة نفسها • والحقيقة ، حتى مع الاشارة الى معنى وضعه الانسان من قبل •

ويقوم مارتين هايدجر بتدريس نظرية الحقيقة المكتفية بذاتها وللواقع بشكل مختصر وشائق جدا وعميق ومثير للمشكلة في الوقت نفسه •

وقد حاول هيرل إعادة الاعتبار النظرية الحقيقية المكتفية بذاتها • في نظريته عن الحقيقة كدليل على وجهة نظر لظاهرة ما • وهو هنا يميز عدة معطيات يمكن أن يظهر بها شيء ما • وطبقا لرايه فما هو كاف للشيء ليس هو المدلول أو مقترحا يحتوى على عدة اشارات لغوية ولا غير ذلك ، ولكنه هو الشيء نفسه مقدما على هيئة معطية أخرى • ويرى هيرل أن الحقيقة بالمقارنة مع الأشياء والمبادئ هي عملية « امتلاء » بواسطتها يتلاقى كل من المعطى الجديد الذي يمثل الشيء ، والمعطى الأصلي للشيء نفسه كما هو • والحقيقة في هذه الحالة تصبح هوية • وهذه الهوية نظير مؤكدة • ويمكن ان نتساءل حول ماهية هذه المعطيات وكيف يتأتى لهم أن يتقابلوا في عملية الامتلاء السابقة • وفضلا عن ذلك كيف يمكن مصالحة هذا المبدأ الساكن التأمل لحقيقة ذات طابع مؤكد مع الواقع التاريخي للمعثرات والنجاحات في طريق البحث عن الحقيقة ويقوم هايدجر في كتابه عام ١٩٢٧ في الفقرة ٤٤ برفض الأفكار الثلاثة الآتية :

١ - المنشأ الأصلي للحقيقة هو الحكم (التقدير) أو المقترح •

٢ - جوهر الحقيقة يرقد في حلقة الاتصال بين الحكم والشيء (الدال عليه) •

٣ - حبس أرسطو الحقيقة في الحكم باعتباره المنشأ الأصلي ، وهو أبو المنطق • ويكتب هايدجر في الفقرة ٤٤ ب : « ليست المقولة هي المنشأ الأول للحقيقة ، وعلى العكس من ذلك فانها هي المقولة كوسيلة لحياة » الكائن - المكتشف ، وكوسيلة للدخول الى الحياة المؤسسة على « الاكتشاف » أو الكائن - الظاهر • والحقيقة الأصلية هي منشأ المقولة ، وهي شرط محتمل مما وراء الطبيعة حتى تصبح المقولات حقيقة أو زائفة •

ومى الواقع يبدأ هايدجر بتحليل حقيقة التأكيد . وهنا تعرف الحقيقة على أنها « مكتشفة » . وفي زمن تال « باماطة اللثام » عنها . وبذلك يصبح مبدأ الحقيقة لدى هايدجر أكثر انتشارا لصالح وجودية تكوينية (مما وراء الطبيعة) يطلق عليها اسم « الكائن الظاهر » . ومن هنا يصبح غير قادر على شرح احتمال ما هو حقيقى وما هو زائف . وعلاوة على ذلك فانه فى احدى كتاباته يظهر هايدجر أقل انفتاحا على مفهوم « محصلة الأهواء المتجمعة » ، وكذلك يدرج أقل على « المذهب البيولوجى الثقافى » كما يؤكد اسقف ييزو حول مفهوم (أنا - أنت) . وكما نرى لا يمكن التخلي ، بدون رد فعل حاد ، فى نظريات الحقيقة عن أقل قدر من مبدأ الكفاية الذاتية ، أو حلقة الاتصال مع الآخذ فى الاعتبار مساوىء حلقة الاتصال بين الاشارات اللغوية والحقيقة خارج عالم اللغة ، فيبدو أنه يجب البحث عن حلقة الاتصال هذه فى اتجاه عام بين المكونات الرئيسية لصيغة حياتية معينة أو بين المكونات الرئيسية لشكل حياتى مثالى . والواقع أن القواعد المنظمة لأساليب اللغة أو الصيغ الحياتية هى أما ببساطة من النوع التقليدى (وانجستين وأوستن) أو تكوينية متفق عليها (سيرل) . والحقيقة فى الحالات السابقة سيكون متفقا عليها بمعنى اتجاه عام نسبى . ولكن الحقيقة لا يمكن أن تكون نسبية ومبسطة . وعندما نؤكد أن الحقيقة نسبية فاننا نكون كما لو أخطأنا : من طريق تدمير ذاتى وعملى يمكن تمثيله كما يلى : « اننى أؤكد تماما الحقيقة الآتية : اننى لا أستطيع تأكيد أى حقيقة بصفة مطلقة » . وللخروج من هذا المازق لابد من طلب اتباع قواعد معروفة وملزمة بالمعنى المادى .

الحقيقة كاتجاه عام لدى المجموعة المتجاوزة النموذجية :

اقترح اثنان من مدرسة ايرلانجن فى المانيا الفيدرالية عام ١٩٧٣ ما يسمون أن نسميه نظرية « الأهواء المتداخلة المتجمعة » الخاصة بالحقيقة وهما ويلهلم كاملاه وبول لورنزون ، وقد اشتركا فى وضع كتاب حول ذلك . وهما يريان أن حقيقة أو زيفا لا تتوقف على المقترح ولكن على شىء آخر . فاذا كان المقترح مثلا « فيريز فى اجازة » فانه يصبح حقيقة فقط اذا عزا كل المختصين باللغة الى المدعو فيرنر هدف الجملة أى « فى اجازة » . اذن فاختيار صحة المقترح هو عملية « محصلة اهواء متجمعة » وشخصية . وقد أدى هذا بالمؤلفين الى شرح فكرتهما المتصلة بالتكوين العملى المرتفع المستوى لهؤلاء المختصين باللغة مع اخذهما فى الاعتبار وضعهم الاجتماعى . وهكذا فالمراجعة الشخصية للنشاط

الاجتماعي تفترض بالضرورة ودائما أن الأشخاص الرئيسيين في المراجعة (أو الاختبار) يجب أن يمتلكوا ناصية الجانب اللغوي ، وأن يكونوا على علم بالمادة المعنية وكذلك الارادة الحسنة ، ويجب أن يكونوا منفتحين على المتحاورين معهم وعلى الموضوع قيد المناقشة . ويجب أن يكونوا قادرين على اتخاذ موقف مستقل بغض النظر عن عواطفهم وتقاليدهم وعاداتهم .

ان نشاط المراجعة (أو الاختبار) الشخصي لا يكون صحيحا الا في وجود شروط خاصة بالرضى حيث لا يعتمد الا بالدلائل . وحيث أن كل اندلائل ذات أهمية واحدة ، فالاتجاه العام الناتج في هذه الحالة هو اتجاه عام صحيح ، والمقترحات التي تم اختبارها يمكن القول بأنها صحيحة .

وكما ترى فان كاملاه ولورنزن قد اقتصدا في فكرة حلقة الاتصال بين المقترح والحقيقة خارج عالم اللغسة مع اعترافهما بأن المراجعة (أو الاختبار) الشخصية متصلة جيدا بهذا الواقع .

وهنا توجد أسئلة كثيرة فاختيار الشروط ان لا يتم بشكل عام ، وقد يكون عشوائيا . ونظرية الحقيقة كمراجعة (أو اختبار) شخصية متباينة الرأي هي ان لا تعمل بذلك على تأجيل القرار حول حقيقة أو زيف مقترح ما الى الابد . . ألا تعتبر الصيغة الشخصية ومحصلة الاهواء المتجمعة بمثابة تتابع لا نهائي للأحاديت الفردية (مونولوج) تحت غطاء تمويه ؟ . ومحصلة الاهواء المتجمعة ألا تلتقي في النهاية مع أفكارها يدجر أى أهواء شخصية ذات طابع حوارى فردى (مونولوج) ؟ . ويقول آخر هل تعتبر الحقيقة اتجاها عاما لتفكير بيولوجى ثقافى ابتداء من حالتنا الحقيقية والتاريخية والديناميكية أم يجب الانتظار حتى تتم مراجعة (أو اختبار) ذات طابع حوارى فردى (مونولوج) وهو أثر بعيد الاحتمال . .

وعلى كل هذه الاسئلة وغيرها يحاول كارل - أوتو آبل ان يجد اجابة بواسطة نظريته عن الحقيقة كاتجاه عام للمجموعة المتحاورنة النموذجية . ومشروع آبل عبارة عن تحويل لفلسفة كانط العالية المستوى . وفى هذا الخصوص فانه ترسم خطى شارل ساندوز بيرس ليتغلب على أفكار هيغل وويجشتاين وسيرل ، فى اتجاه فلسفة علمية متميزة ، ونعنى بذلك فلسفة لثوية متميزة للمجموعة المتحاورنة النموذجية . .

ويتفق آبل مع هيغل ويعارض كانط فى استحالة وجود نقد جذرى لا يكون بمثابة اعتراف ضمنى بالقدرة على التوصل الى الحقيقة الكاملة

بطريقة النقد . وهو على عكس هيجل يستنتج أنه نظرا للتطور المستقبلي للغة فإن المعرفة المطلقة يستحيل وجودها كمعرفة جاهزة كلية ، بل على العكس يجب استنباط نموذج لقوى يستطيع أن يغطي استعمال المجموعة غير المحدودة (في العدد) من المفسرين في الماضي والحاضر والمستقبل .

ويتفق آبل مع ويجشتاين في أنه يفضل الاستعمال وبفضل الدلائل العملية لصيغة حياتية معينة ، وكذلك بفضل الأنشطة الخارجية ، نطاق اللغة والتي ترتبط مع الاستعمال فإنه يمكن تفسير كثير من المواقف البدائية للاتصالات البشرية بالنسبة لمواقف معقدة من الاتصالات ، وخاصة عندما يتطلب الأمر فهم نماذج اللغة التي تثير التساؤل حول مواقف الاتصالات البدائية وترفع كذلك من شأنها (مثل حالة نماذج اللغة العملية والفلسفية) ، فإن الموقف الخاص لصيغة حياتية معينة أو أخرى يجب أن ينقل في اتجاه نموذج عالمي لقوى ، هو التفكير بطريقة الحوار الثنائية واستعمال أفضل الأدلة . إذن فاللغة لا تستعمل فقط كنشاط بغض النظر عن أي نظرية ، فإن ويجشتاين ، كما رأينا ، لم يتوقف عن تمييز حالات اللغة بدقة مستعملا نمودجا لقويا ذا أثر نقدي عالمي .

ومن الممكن تمييز النماذج اللغوية لحالة ما قبل العلم والنماذج اللغوية العلمية والفلسفية . وهذه الأخيرة تستخدم لتحليل أي نموذج لقوى آخر . والترابط داخل موقف معين ليس هو الدرجة العليا للنص العادي ، حيث أن الدرجة العليا هي النموذج اللغوي الفلسفي كهده للتفكير الحوارى غير المحدود والعالمى . وهذا الاستدلال يؤدى دورا ضد نظرية ويجشتاين الذى بالرغم من دفاعه عن الفكرة المؤكدة باستحالة وجود لغة خاصة ، يضطرننا الى التمسك بوصف بسيط للمواقف العديدة التي تستعمل فيها النماذج اللغوية طبقا لقواعد معلومة خاصة . وفى الحقيقة يجب لمعرفة هل القواعد المعلومة تنطبق على موقف معين أن تكون قادرين على اتخاذ موقف رقابة نستطيع تأكيد أو رفض الادعاء باتباع القواعد المذكورة . وهذا يرفع من شأن الوصف العالمى العادى لموقف نص ما من هذا النوع . وأخيرا يرى سيرل فى النظرية الخاصة بالقواعد التكوينية المتفق عليها والتي وصفها آبل أنها غير كافية . وقد تحولت قواعد هذه النظرية الى قواعد عملية عالمية طبقا لتعريف هابرماس . وقد طلب آبل من سيرل أن يتخطى حدود التمييز السطحي بين الكفاءة اللغوية والانجاز ، حيث أن هذا الأخير يعتبر بشكل خاطئ نشاطا خارج نطاق اللغة وذا صفة نفسية . وكذلك طلب منه الارتفاع بمستوى نظريته الى مستوى التمييز بين الكفاءة اللغوية وكفاءة الاتصال ، حيث أن كفاءة الاتصال تختبر بشروط ذات دقة كالدقة الموجودة لدى شروط توالد

وتغيير الجمل فى القواعد اللغوية • ويلاحظ أن القواعد التى تجسمل الاتصال ممكننا تأخذ صفة الالتزام والعالمية ، ونلاحظ أن هناك طبيعة حياتية عادية تتخلل قواعد سيرل التكوينية المتفق عليها والمشار إليها سابقا •

ولقد أظهر هابرماس فى عمله الذى بدأ منطقيا بطريقة أكبر من كاملاه ولورنزن • أن شروط امكان الاتصال الثلاثة بهذا الوصف هى الوضوح ، والادعاء المتبادل لاصابة الحقيقة ، والاخلاص ، والدقة •

وبدأية نظرية آبل حول الحقيقة كاتجاه عام للمجموعة الحوارية النموذجية هى التأكيد المفترض بأن المتحاور يتمسك بصحة تأكيده • وفى هذه الحالة يكون قادرا على جلب أدلة تؤيده •

وبمعنى آخر يفترض أنه من خلال مناقشة تظهر فيها الدلائل يبدو تأكيده صحيحا • وبالمثل عند الفعل ، فإن الفاعل يفترض أنه بإمكانه أن يظهر بالأدلة صحة فعله ، وبمعنى آخر فإن تقنين فعل هو تطبيق قواعد عالمية صالحة عليه • وفى كل الأحوال نحصل بالاستدلال على وجود اتجاه عام ، صالح لتعظيمه عالميا ، وبمساعدة محصلة الاهواء المتجمعة • اذن الحديث والفعل يشكل عقلانى يعنى الرجوع لفرض مسبق أساسى هو وجود المجموعة الحوارية الكبيرة العدد (لا نهائية) كشرط للمستوى المتميز • وحتى يكون هناك ضمان لصحة حقيقة ما يجب أن يؤخذ فى الاعتبار آراء كل المتحاورين الأكفاء سواء كانوا فى الماضى أو أنزمن الحالى أو فى المستقبل •

وهنا بالطبع لن يكون لمجموعة المتحاورين التاريخية الفعلية دور ، حيث انها لا علاقة لها بالمجموعة الحوارية النموذجية • والحقيقة كبدا ليست أيضا مثالية ؟ والواقع أن كل من يحس بنقص المجموعة الفعلية يحس أيضا بأن عليه أن يفترض سلفا صلاحية لا يمكن تحقيقها (أو مثالية) •

ان تحويل الفلسفة العالية المستوى (كانط) كان بمثابة المرور من فلسفة ذات صفة عاطفية وفردية الحوار الى فلسفة محصلة الاهواء المتجمعة ، ولكنها أيضا المرور من موضوع نقى غير تاريخى الى مجموعة نموذجية فى حالة تفاعل ديناميكى مع المجموعة الفعلية • وعلى هذه الأخيرة قد تعمل للوصول الى المجموعة النموذجية •

ان نظرية آبل تبدو لى أكثر صلابة من نظرية كاملاه ولورنزن ، بالرغم من أنها نظرية لمحصلة الاهواء المتجمعة على أى الأحوال • وبدلا من أن يشير آبل الى المراجعة (أو الاختبار) الشخصية فانه يذكر ، وله الحق ، انجاءا عاما استدلاليا يمكنه الاستنتاج بطريقة فعالة بالمقارنة بطريقة

الالتجاء الى المتحاورين الأكفاء كشهود . ان مكاسب النظرية العملية العالمية الخاصة بهابرماس ، التي يستند اليها آيل ، هي نتائج تحليلية ، اعيد بناؤها منطقيا ، ويمكن مراقبتها بشكل فعال بالمقارنة بالشروط الموضوعه بواسطة كاملاه ولورنزن . أخيرا فان المجموعة النموذجية (آيل) ذات صفة أكثر عقلانية من هذه الخاصة بكاملاه ولورنزن ، ويجب أن تكون المجموعة الفعلية من المتحاورين قادرة على الوصول الى هذه المجموعة النموذجية . ومع ذلك فان اعتراضاتي ضد كاملاه ولورنزن تسرى أيضا على آيل . وفي كلتا الحالتين نجد أن تأثير محصلة الا هواء المتجمعة يظهر بشكل متتال . ومن الأسباب الرئيسية التي من أجلها اقترض آيل وجود مجموعته النموذجية كفاعل لحقيقة النص وصلاحيته للتحرك الواعي ان النموذج اللغوي غير المنشور وغير المفهوم من قبل المجموعة الفعلية يصبح ممكنا ، ويتطلب من أجل الوصول اليه المجموعة الوحيدة الناضجة ، التي هي المجموعة النموذجية من المتحاورين والتي هي كبيرة العدد (لا نهائية) عبر الزمان . ولكن هذا يعني في الحقيقة أيضا محصلة للأهواء المتجمعة حسب آيل وكذلك كما هو الحال لدى هابرماس وكاملاه ولورنزن ، وهذا لا يتفوق على أهمية الحوار الفردي الا بصعوبة . في حالة محصلة الأهواء المتجمعة لا بد أن يكون هناك حوار بين « أنا وأنت » . ويحدث هذا كما لو كانت فلسفة الوعي في الأزمنة الحديثة تفرض أن تموت وتستخدم صيغة الأهواء المتجمعة كعامل تصحيح منطقي ضروري ، وذلك مؤكد ، ولكنه من وجهة نظر ميتافيزيقية عاجز عن رفع « أنا » من مكانها لكي يحل محلها « نحن » . ومن المؤكد أن الحقيقة تفترض اتجاها عاما (استدلاليا) لمجموعة متجاوزة كافية . وتتلخص المشكلة في تحديد هذه المجموعة ، ويتوضيح أكثر فالمشكلة الأولى هي في وجود مجموعة تتكون باستدعاء كامل المتحاورين بشكل فردي (أنا) ، أو على العكس في وجود مجموعة ننسئ لمذهب التفكير البيولوجي الثقافي من التأثيرين باتجاه لغوي ورائي وثقافي . في الحالة الأولى فان المتحاور الفردي (أنا) الذي يكون رئيسيا ، وتأتي بعد ذلك محصلة الأهواء المتجمعة في وقت متأخر كالتقاء لأهواء المتحاورين الفرديين . أما في الحالة الثانية فان العامل الرئيسي هو الوحدة البيولوجية الثقافية فاننا نلاحظ أنها تلمح الحقيقة على أساس انها اذاعة لتجمعة . وفي هذه الحالة الأخيرة فان الاتجاه العام الاستدلالي الذي يكون ولكنه يكون ذا طابع بيولوجي ثقافي . ولهذا فهناك فرق شاسع بين حوار ذي طابع عاطفي متبادل واتحاد ذي طابع بيولوجي وثقافي ، وهنا تقع المواجهة ، وهنا تتم عملية اثراء داخلية نوعية مع (نحن) الأصلية . ومن وجهة نظر نقدية صرفة فان الحوار الفردي لا يصمد أمام المنطق ، في حين

أن محصلة الأهواء المتجمعة حتى بمعنى سلبى لحوار فردى داخل يمكن الدفاع عنها بشرط أن تفترض وأن تهدف الى اتجاه عام صحيح . وكذلك فان المذهب البيولوجى الثقافى الذى لا يفترض سلفا ولا يهدف الى اتجاه عام صحيح لا يحقق مقولات عقلانية جيدة . ويبدو هذا واضحا فى العملية العالمية لئى هابرماس ان سيطرة (نحن) على (أنا) أو (أنا - أنت) أو سيطرة (أنا) على (نحن) تظهر كما لو كانت سؤالا ذا جانب فلسفى . والخطر الناتج من فلسفة (أنا) ومحصلة الأهواء المتجمعة بمعنى حوار فردى داخل هو ببساطة أن الكل لا يسير فى اتجاه واحد ، بل فى اتجاهات متعاكسة . وللهرب من ذلك يجب البحث عن الحقيقة فى اتجاه عام صحيح . ومن جهة أخرى فان الخطر الناجم من فلسفة (نحن) هو فى الاحتكام الى المجموع بدون وجود أو اعتبار لشخصيات رائدة وبدون أصالة كبيرة . ولنفاذ ذلك يجب أن تكون (نحن) أكثر عقلانية باستعمال (نحن) / أنت / أنت (نحن) . وهذا يفترض أيضا وجود حوار حقيقى وحر وخال من أى قيود أو سيطرة . وبالنسبة للباقي فاننا نعتقد اننا قد أوضحنا فلسفة البانتو الافريقية على أساس أنها فلسفة بيولوجية ثقافية محضة . ففى افريقية (نحن) لها السيطرة على (أنا) و (أنا - أنت) . وهذا يتجلى على مستوى التركيب الاجتماعى واللغوى .

ولكن ماذا تجلب الحقيقة عندما تعتبر اتجاهها عاما بيولوجيا وثقافيا ؟ الرد هو بعد تاريخى وحيوى للحقيقة . وبدون ادعاء الكمال فان الحقيقة البيولوجية الثقافية هى حقيقة تصبح فيها (نحن) هى الكائن الرئيسى ، ولا تنتظر تكوين المجموعة النموذجية التى هى غير قابلة للتحقيق . وفى هذا المعنى فان المجموعة البيولوجية الثقافية الحقيقية لديها من الحقيقة ما يكفى لارشادها . وعندما نرى قدرات وحدود المجموعة البيولوجية الثقافية ، فاننا نلاحظ أنها تلمح الحقيقة على أساس أنها ازالة لكل الحدود .

الاستنتاج : اسطورة او حقيقة

فيما سبق نستنتج انه سيكون من السذاجة اعتبار الاسطورة حكاية ساذجة وتقع بعيدا عن الحد الفاصل للفلسفة والعلم . فالاسطورة ليست تجمع أو شراذم أشكال ثقافية ، كما أن النص الأسطوري عند تحليله يساعد على توسيع قاعدة المعلومات لدى علوم أخرى ، ومن بينها تاريخ الأديان ، وعلوم الأجناس البشرية ، والصفات الجمالية ، وكذلك علوم الرموز ومعانيها فانها افادت افادة كبيرة من وجود الاسطورة . ومن ناحية علاقة النص بالحقيقة فيبدو أن الاتجاه التحليل للفلسفة التحليلية والفلسفة المعلية المتميزة هو أكثر الاتجاهات المؤدية لمناقشات مثمرة حول الأسطور والحقيقة . وإذا اعتبرنا أن المقولة التي تنص على أن الحقيقة هي اتجاه عام (بيولوجي ثقافي) لمجموعة متحاوره اعتبرناها مقولة مقبولة . وبينما تشكل الاسطورة بالنسبة لكل جيل انساني مجهودا مستمرا من أجل الوصول الى اتجاه عام حول موضوع يقصد به اعلاء شأن دنيا خاصة (أو عالم خاص) ، فاننا نستطيع القول على وجه العموم ان ذلك ليس معناه اعطاء معنى خاص بواسطة الانسان للغة العادية أو للغة الدين أو للاسطورة أو للتجارب الانسانية ذات الجوانب المتعددة التي مرت بها كل الأجيال .

وهكذا فانه عند البحث عن الحقيقة تكون الاسطورة ذات أثر فعال ، بمعنى أنه بدون الاسطورة تتوقف الحقيقة عن اتخاذ طابعها الانساني . ويبدو لنا أنه لا بد من البحث عن الحقيقة من خلال اتجاه عام (بيولوجي ثقافي) وبطريقة استدلالية ، بعيدا عن كل أشكال التعصب أو التفرقة ضد الاسطورة ، والا فسوف نهوى بأنفسنا الى ما يمكن تسميته اسطورة حول الاسطورة .

تشيماالتجا نومبا

الكونغو زائير — كلية الديانة الكاثولوكية

التعريف بالكتاب

Jacqueline De Romilly **جاكلين دى روميل**

ولدت فى شارتزر عام ١٩١٣ ، أستاذة فى الكوليج دى فرانس
وعضو المعهد . كرست دراساتها وبحوثها لليونان وتشكيل الفكر الأخلاقى
والسياسى . مترجمة ومحركة فى بعض الجرائد (من عام ١٩٥٥ الى عام
١٩٥٨) لها مؤلفات كثيرة .

Thorstienn Gylfason **ثورشتاين جيلفاسون**

ولد عام ١٩٤٢ فى ريكيافيك ، عضو مشارك فى البحوث فى جامعة
كاليفورنيا ، بيركلى ، عميد معهد الفلسفة فى جامعة ايسلاندة ، ترجم عدة
كتب ، وكتب عددا من المقالات .

Jan Marejko **جان ماريكو**

دكتوراه فى الآداب من جامعة جنيف ، حائز على منحة الاسس
الدولية السويسرية فى البحث العلمى فى نيويورك وهارفارد . أستاذ
الفلسفة . له دراسات عن الفلسفة السياسية .

ايفاندرو اجازى

ولد عام ١٩٣٤ ، درس فى ميلان واكسفورد وماربورج ومونستر .
أستاذ فى جامعتى جنوة وفرايبورج (سويسرا) . تتناول كتابته
الموضوعات العلمية بصفة أساسية .

Jacques Ruffié **جاك روفيه**

اخصائى فى دراسة علم الوراثة الخاص بالسكان البشرين وذلك
من خلال فحص العوامل الموروثة الموجودة فى دمائهم . وهذا العلم الجديد
الذى يطلق عليه Hemotypology قد القى الضوء على الميلاد والتطور

الذى يبدو أنه لا يبدأ مع الفرد بل مع كل السكان . له مؤلفات عديدة
فى هذا المجال .

بيير أوبنك Pierre Aubenque

ولد عام ١٩٢٩ ، أستاذ فى جامعة باريس السوربون وهو يهتم
فى مؤلفاته بصفة أساسية بالفلسفة الاغريقية وتاريخ الميتافيزيقا ، محرر
فر. *La pensée antique* باريس .

ايوا نجيلوس ، **ا. مونتسبولوس** Evangelos A. Moutsopoulos

ولد فى أثينا عام ١٩٣٠ ، حائز على دكتوراه فى الآداب من باريس
عام ١٩٦٨ ، رئيس جامعة أثينا ، له مؤلفات عديدة .

تشياما لنجا نتومبا Tshiamalenga Ntumba

ولد عام ١٩٣٢ ، أستاذ فى كلية اللاهوت الكاثوليكية بجامعة
كنشاسا ، زائير ، له بحوث عن الفلسفة الافريقية وفلسفة الفن والنسبية
اللغوية . ألف عدة كتب .

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب
رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٨٧/٢٨٥

في هذا العدد

- **أزمات الفن وومضاته**
بقلم : جان بيالوستوكي
ترجمة : أحمد رضا محمد رضا
- **من العصر الذهبي الى اندورادو (تحول أسطورة)**
بقلم : فرناندو اينسا
ترجمة : محمد عزب
- **الموسيقى والعقل والبرامج الالكترونية**
بقلم : ليليو كاميليري
ترجمة : أحمد رضا محمد رضا
- **في الحاضر وحده سعادتنا**
بقلم : بيير هاردو
ترجمة : موسى بدوي
- **الاثنولوجيون في الصين**
بقلم : جاك ليموان
ترجمة : أمين محمود الشريف
- **تصورات الغرب حول الدين في الصين :**
ابتداء من لايبنتز وحتى دي جروت
بقلم : روج زفي ويربلوفسكي
ترجمة : الدكتور حمدي الزيات
- **الثقافة الشعبية والثقافة الادبية في فيتنام القديمة**
بقلم : لي ثانهوخوي
ترجمة : محمد جلال عباس
- **التعريف بالكتاب**

ان المقالات المنشورة في مجلة ديوجين والتي تعبر عن أكثر الأفكار تنوعا واختلافا
لا يعتبر الناشر ولا هيئة التحرير مسئولين عنها بأي حال من الأحوال .

أزمات الفن ومضاته

جان بياولوستوكي

Jan Biolostocki

استخدم التعريف الآتي للفن ، من أجل تحديد نطاق مشكلتنا هذه :
الفن « مجموعة من الأشياء ذات خط معين ، وهي نتاج صناعة الإنسان مع
المواد والأدوات والمنشآت ، والأشخاص المشتغلين بها — من منتجين ،
ومشجعين ، وهواة فنيين ، وكذا الوسائل التقنية ، وأسرار المهنة التي
يحتفظ بها الفنانون » .

الفن بهذا التصور ليس له حدود معينة . انه مجال مرتبط بعموم
الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والروحية بمئات الروابط . الفن
معرض لأنواع شتى من الاضطرابات ، لأن كل هزة تحدث في مجال متاخم
له لابد أن تزعزع النظم الفنية ، وتؤثر في مجراها . ومن شأن الهبوط
في طلب منتج أو آخر من منتجات الفن أن يؤدي حتما إلى زوال انتاج
هذا العمل الفني حتى ينقرض تماما : فتختفى الصور المقدسة في ألمانيا
مع تقدم الإصلاح الديني ، على سبيل المثال . ويمكن القول بصفة عامة
أنه ما دام أن عوامل اجتماعية واقتصادية مختلفة تتداخل في تطور الفن
فإن هذا التطور لابد أن يعكس محصلة الأزمات المؤثرة في الحياة
الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، رغم أن الفن يتفاعل بإزاء هذه
الانماط المختلفة من الاضطرابات بكيفية متنوعة . ويبدو طبيعيا في فترات
التضخم والبطالة أن ينفر المجتمع من الاستثمار في مجال الانتاج الفني .
ويستتبع مفهوم الأزمة (١) أنه في لحظة حاسمة نجد أنفسنا بإزاء

(١) في خصوص تاريخ مفهوم « الأزمة » ، راجع .

G. Masur, «Crisis in History»,
Dictionary of History of Ideas, I, New York 1973, p. 389-596; R. Staru,
«Métamorphoses d'une notion», Communications, no. 25 (La notion de
crise), 1976, p. 4-18.

الترجم : أحمد رضا محمد رضا

اختيار يحول المجرى العادى للأمور ، ويقرر ما اذا كان لاختيار أو لآخر تأثير ايجابى أو سلبى . ويرجع بنا هذا الى الجذور الاغريقية للمفهوم ، اعتبارا من أبقراط ، ويجرنا الى التمييز بين الازمات : تلك التى تؤدى الى نتائج سيئة ، وتلك التى تؤدى الى مبادرات مشورة .

وسوف أدرس أولا ما أسميه بالازمات السلبية فى مجال الفن : أسبابها ، ومصادرها ، ثم آتى الى الازمات الايجابية من حيث نتائجها ، وأدرس أخيرا بعض المشكلات التى تمس العلاقة بين الفن وبين كل الوجوه الأخرى للأوضاع الحرجة .

١ - الازمات ، باعتبارها ظواهر سلبية

هناك نقاط معينة تتخذ بعامة كخصائص لظواهر الازمة فى مجال الفن . وينتمى بعض هذه النقاط الى النواحي المادية للحياة الفنية : ركود الانتاج اثر مبطوط الطلبات ، أو انعدام المبادرة من جانب الفنانين ، انخفاض الأسعار فى سوق التحف الفنية . ونقاط أخرى تنتمى الى النواحي الفكرية أو الروحية : فقد الايمان بقيمة المبادئ ، وأهداف وقواعد الانتاج الفنى . وفى أوج الواقعية الاشتراكية عانى أكثر من فنان يعتقد هذه المبادئ من أهوال صراع بين أفكاره وبين سلوكه . وفى الفترات التى يروج فيها الاختراع تبدى الازمة بانعدام الأفكار الجديدة ، ونقص معايير الحلول المقبولة ، والخوف من المخاطرة .

ويصعب تصنيف الظواهر فى مجال غامض كمجال الفن ، كما وصفناه ، ولكن فى الوسع على الأقل أن نحاول تمييز بعض المجموعات :

١ - نتكلم أولا عن الازمات التى تفجرها عوامل غريبة عن مشكلات الفن النوعية . هذه العوامل كثيرة ، نميز فيها العوامل التى لها صلة بالمظاهر المادية ، والعوامل التى تتعلق بالنطاق الايديولوجى أو الروحى للفن .

يذكر جاكوب بيركهارت Jacob Burckhardt كمثل « لازمة تاريخية » الفترات الكبرى التى شنتها الشعوب الجرمانية على الامبراطورية الرومانية ، وغزو الأتراك العثمانيين بيزنطة ، وذلك فى سلسلة من المحاضرات التى ألقاها فى عام ١٨٨٦ ، ونشرت بعد وفاته فى عام ١٩٠٥ بعنوان Weltgeschichtliche Betrachtungen يقول ان مثل هذه الأحداث التاريخية كان لها على ما يبدو جليا تأثير هائل على التطور الثقافى والفنى . هذه الأحداث كانت فى الضمير الجماعى لشعوب ذلك العصر بمثابة كوارث

رهيبة ، تتمثل فى هزائم ترجع الى عوامل خارجية كالنكبات التى يولدها
اعصار ، أو صحوة بركان .

وثمة مثال آخر مقنع وواضح لأزمات تعزى الى أحداث خارجية فى
مجال الفن ، يتجلى لنا فى غزو الشعوب الأمريكية الأصلية ، ذلك الذى
قام به لأوربيون الذين يبشرون بحضارة أكثر تقدما . وتصدى الشعوب
الأصلية لغزاة يمثلون دون شك درجة من الحضارة تفوق حضارتهم ليس
« أزمة » بسيطة ، إنما هو كارثة ، بل نكبة مترتبة على تفجر أعمال
عنف بدنى بحت .

بهذه العبارات تقريبا يثير لورنزو جيبيرتى لكواتروتسنتو
Lorenzo Ghiberti Quattrocento الفلورنسى ذكرى الأزمة التى وضعت حدا
للعصر الكلاسى . كتب يقول فى تعليقاته : « فى عصر الامبراطور
قسطنطين ، والبابا سيلفستر ، ارتفع الايمان بالمسيحية ، وشنت حرب
عامة على عبادة الأصنام ، دمرت وشوحت التماثيل والتصاوير التى كانت
تحظى حتى ذلك الاوان بتقدير عظيم نظرا لارتباطها وقدمها . ومع هذه
التماثيل والتصاوير اختفت أيضا الكتب والتفاسير التى تحتوى على
القواعد والمبادئ الضرورية لمزاولة فن نبيل ونفيس . وبعد ذلك ، وحتى
يتم محو كل أثر للعادات الوثنية القديمة ، تقرر تجريد كل المعابد من
محتوياتها . وعلى ذلك فرضت عقوبات قاسية على كل من يستعمل
الازميل والفرشاة ، وانقطع فنا النحت والتصوير ، كما انقطع التعليم
الذى نشأ حولهما . وإذا تحققت البلية فقد شيدت المعابد مجردة من
الزخرف طوال ستمائة سنة » (٢) .

ولم تكن الغارات العنيفة الآتية من الخارج تثير دائما أزمات شديدة
فى الفن من هذا القبيل ، كما يشهد بذلك نهب الأباطرة مدينة روما فى
عام ١٥٢٧ . حقا لقد بدا نهب روما فى خاطر من عاصروه بمثابة نهاية
العالم ، مثل دمار المدينة الفاسدة الذى أعلنته النبوءات الألفية من قديم
الزمان . الا أنه اذا كانت هذه الأزمة قد أدت الى نكبة و كارثة فإنه لم
يكن لها سوى أثر عابر على الحياة الفنية (٣) . فلا شك أن كثيرا من
الفنانين هجروا روما ، وراحوا يبحثون عن مأوى لهم فى مدن الشمال ،

Cf. G. Ghiberti, Italian Art 1469-1500, Sources and Documents, Englewood Cliffs, N.J., 1939, p. 76.

A. Chastel The Sack of Rome, 1527, Princeton 1983; (Le Sac de Rome, 1527. Du premier maniérisme à la Renaissance, Paris, 1984).

مثل مانتو ، وبولوني ، والبندقية ، وآخرون هاجروا طلبا للعمل في فرنسا بدعوة من فرانسوا الأول . غير أن هذه التجربة المؤلمة التي كانت بمثابة كابوس مادي ونفسي لأولئك الذين عاشوها لا يبدو أنها تركت أثرا مستديما في مجال الفن ، كما أنها لم تقطع من حيث الجوهر تقاليد المبادرات الفنية لدى البابوات ، التي استمرت دون انقطاع حتى عصر برنين على الأقل ، كما لم تغير بوضوح وسائل التعبير ، أو اختيار الموضوعات ، أو نمط الأعمال الفنية في ذلك العصر . ومع أن بعض المؤلفين يعزون إلى هذه الأحداث المساوية ظهور العلامات الأولى لظاهرة التصنع (في الأدب والفن) ، فإنه يصعب إقامة الدليل على أن « نهب روما » كان السبب الحقيقي لذلك .

٢ - النمط الثاني للآزمة لا ينشأ عن انفجار عنف مادي ، وإنما عن تأثير خادع يمس نواحي الفن المعنوية والروحية . المثال الكلاسيكي لذلك هو محاربة الأيقونات في بيزنطة ، وفي بلاد الإصلاح الديني ، ولو أن تدمير الأعمال الفنية في الحالتين لم يتم من غير وقوع بعض أعمال العنف .

ونحن نعرف نتائج ذلك(٤) : ففي إحدى الحالتين دمر تدميرا شبه تام كل إنتاج فني سابق على موجة محاربة الأيقونات في الإمبراطورية البيزنطية ، وفي الحالة الثانية دمر التراث الفني للعصر الوسيط في ألمانيا وسويسرا والأراضي المنخفضة . وفي غير المظهر المادي لهذه الأنواع من الدمار كان لتعصب محاربي الأيقونات ردود فعل قوية على النفوس بالنسبة لممارسة كل نشاط فني .

وتحت ضغط هذه الحركة انهار الفن في ألمانيا . ولعلني أجروا على القول بأن « دور » توفي في وقت ملائم ، فلم يكابد أسوأ الأزمات ، كما نوه بذلك لوثر بعد وفاة المصور(٥) . ولجأ هولبين إلى انجلترا ليتخلص من النقد ، بأن ركز على فن تصوير الأشخاص (البورتريه) ، واختار نماذجه من بين مشاهير ذلك العصر . وإذا كان نهب روما بمثابة اعصار أتى من الخارج ، وكانت آثاره قصيرة الأمد ، فإن أزمة الإصلاح الديني كان لها ردود فعل عميقة على الفن في ألمانيا ، وبالأخص الفن

(٤) وتوجد مجموعة وفيرة من الكتب في موضوع البروتستانتية عدوة الفاليد والأيقونات .

Aspekter der, protestantischen Bilderfrage», Idea Jahronch
ments, Engolwood Cliffs, N.J, 1966, p. 131.

Martin Luther, werke, Briefwetchesel, IV. Wemer, 1933, (٥)
p. 459, no. 1266.
no. 1266.

الدينى ، فقير طبيعته بدرجة محسوسة ، وقصر مداه الأساسى . وفى كل المناطق التى وقعت فى أيدي البروتستانت اختفت الطلبات الكنسية، أو اقتصرت على ذخيرة (ريرتوار) أيقونية محدودة . وكان الدور الأساسى الذى احتفظ به الفنانون هو احياء الذكرى الدينية . فشاهدة القبر (عبارة مكتوبة على الضريح) المصورة أو المنحوتة ، بقيت هى النوع الوحيد من « الطلبات » التى يستفيد منها الفنانون فى ألمانيا .

وفى عام ١٥٢٦ قدم اتحاد المصورين فى مدينة « بال » عرضة الى المجلس البلدى شرحوا فيها الحالة المحزنة التى وصل اليها الفنانون : « وأخيرا فانهم (أى المصورين) يلتمسون (من المجلس) النظر بعين الاعتبار الى أن لهم أيضا نساء وأطفالا ، ويرجون مساعدتهم على البقاء فى بال ، حيث تتهدد الاحوال القائمة فى التصوير . وهناك كثيرون هجروا بالفعل مهنتهم . فاذا لم تتحسن الحالة فى هذا الخصوص ، وفى نواح أخرى ، فانا نتوقع أن يحذو حذو هؤلاء كثيرون غيرهم » (٦) .

وانقضى زمن طويل قبل أن يدخل فى الاقليم الألماني ظاهرة التكلف (النصنع) وبوادر فن الباروك ، وذلك فى منعطف القرنين السادس عشر والسابع عشر ، استجابة لميول الامبراطور ورؤساء الامارات لمجوعات التحف الفنية والطرف . والواقع أن الانتاج الفنى لم يستعد سرعته فى الانتشار الا فى القرن الثامن عشر ، وبدأ أولا وبنوع خاص فى بلاد الامبراطورية الرومانية الجرمانية الكاثوليكية المقدسة حيث تجلت الصخرة .

ومن الوجهة التاريخية اتخذ الكثير من الحركات الفكرية موقفا سلبيا حيال فن زخرفة الكنائس وبخاصة حركة الاصلاح السيسترى (نسبة الى السيستريين ، وهم رهبان ظهوروا فى القرن ١١ بفرنسا - المترجم) ، ونعرف الجدل الذى ثار بين القديس برناردو كليفو وبين البندكتيين (جماعة من الرهبان الكاثوليك بايطاليا - المترجم) (٧) ، ومن خلاله جرى تعريف فن الجمال السيسترى . واختصر الزخرف الذى كسا به البندكتيون جدران المباني الرهبانية الى اقل ما يمكن من الزخرف

(٦)

A. Woltmann, Holbein and His Time, London, 1872, p. 283; cité par W. Stechow, Northern Renaissance Art, 1400-1600, Sources and Documents, Engelwood Cliffs, N.J. 1966, p. 131.

S. Bernhardt, «Apologia ad Guillelmum sancti Theodoroci abbatem Patrologia Latina, cxxxii réimprimé dans J. Schlosser, Quellen zur Kunstgeschichte des abendlandischen Mittelalters, Vienne 1985» (٧)

الضرورى غير التصويرى فى الفن المعمارى السيسترى الذى وصفه حديثا
بيتر فيرجسون بأنه « معمار العزلة » (٨) .

نعرف أيضا الاتهام الذى وجهه الى الفن « سافونارولا » فى أوج
ازدهار ثقافة عصر النهضة بفلورنسا . ولم يكن أى من القديس برنار
أوسافونارولا فنانا ، بل جاءت انتقاداتهما من الخارج . ومع ذلك
يمكننا أن نذكر حالات تبني فيها الفنان نفسه الحكم الأخلاقى أو الفكرى
الموجه للفن ، مما أثار فى نفسه أزمة ضمير تبدت بأشكال مختلفة فى
تطور فنه . وهجر فراىبارتولوميو التصوير تحت تأثير وعظ سافونارولا ،
ولم يعد الى ريشته الا بعد انقضاء سنين طويلة على اعدام الأخير
حرقا (٩) .

وأطلقت الحركة المضادة للإصلاح الدينى موجة جديدة من النقد
الذاتى والندم عند بعض الفنانين الذين كانوا حتى ذلك الحين يجدون
متعتهم فى تصوير العرايا بأسلوب شهوانى ، وفقا لبعض الميول التكلفية .
ولست أقدم شاهدا على ذلك سوى أزمة الضمير التى انتابت النحات
« أماناتى » الذى أعلن عن ندمه فى خطاب معروف وجهه لزملائه بتاريخ
٢٢ أغسطس ١٥٨٢ :

« احذروا ، لوجه الله ، ان كنتم حريصين على خلاصكم ، أن تقعوا
فى الخطأ الذى وقعت أنا فيه حين صورت عددا من نماذجى عرايا تمارا ،
مجردين من أى كساء ، متبعين فى ذلك العرف - بل أقول اساءة
الاستعمال - لدى أسلافى ، بدلا من أن أتبع حكم العقل الذى كان حقيقا
أن يقول لى ولهم أن الحشمة والأدب يلائمان الفنانين أكثر مما يلائمهم
الزهو والفجور ، مهما كانت جودة العمل .

وإذا لم يعد فى وسعى أن أصحح مثل هذا الخطأ الجسيم فانه من
المستحيل أن أستعيد تماثيلى أو أن أصرح لكل الذين يرونها بالندم الذى
أشعر به لأننى أنا الذى صنعتها ، وقد قر عزمى على أن أعترف بكل صدق
بخطئى ، اعترافا عاما مكتوبا ، حتى يعلم كل انسان ، على قدر ما أستطيع ،
كم كنت مذنباً ، وكم أشعر بأسى عميق ، وندم شديد ، وأن يكون مثلى
هذا تحذيرا لكل الفنانين من اخوانى يحميمهم من الوقوع فى رذيلة كبيرة
منها (١٠) .

P. Fergusson, *Architecture of Solitude. Cistercian Abbeys* (٨)
in *Twelfth-century England*, Princeton 1984.

G. Vasari, "Vita di Fra Bartolommeo di S. Marco", *Le Vite ..* (٩)
de même auteur, éd. C.L. Ragghianti, II, Milan-Rome 1942, (١٠)

p. 78-79. B. Ammannati, «Lettera agli Accademici del disegno», P.
Barocchi, éd. Panofsky and F. Saxi, Duvers, «Melancolia I», Eive Guellen-

يتبين لنا من هذا بوضوح أن أماناتى يقيم تفرقة بين الأسباب الأدبية والأسباب الجمالية ، لأنه يطرى الحشمة والأدب « مهما كانت جودة العمل (الفنى) » . غير أن الابتكار الموضوعى يشغل مكانا هاما في مجال النشاط الفنى حتى ليصعب فصله عن المشاكل المتعلقة بالموضوعات التى تمس الخيال والشكل . وهنا نزداد قربا من القيم النوعية للفن والمسائل التى يتعين على الفنانين أن يعرفوها ، والتى تنتج عن هيكل العلاقات بين المبدعين والجمهور .

٣ - النمط الثالث من الأزمات يتعلق بالفن بنوع خاص ، وهنا أيضا ينبغي التمييز بين ما يتعلق بالجانب المادى وما يتعلق بالجانب المثالى أو الروحى فى دنيا الفن . وعلاقة العلة بالعلول التى سوف أدرسها فيما يلى ، وهى مرتبطة بنظام الفن باعتباره من وسائل الاتصال، لا تتبدى الا فى بعض فترات الانتقال ، وتخص العلاقات بين الفنان وجمهوره .

وبشكل عام ، قبل القرن التاسع عشر ، كانت علاقات الفن بالحياة الاجتماعية تقوم على التقاليد التى تتطور ببطء شديد . وكان من شأن الثورة البورجوازية التى شبت فى منعطف القرنين الثامن عشر والتاسع عشر والوضع الذى نتج منها فى القرن التاسع عشر أن زودت الهياكل الجديدة بحياة فنية استجابت لتطلعات الفنان الى الحرية التامة ، بالنسبة للجيل (رابطة الحرفيين) والأمير ، والكنيسة . ومع ذلك لم يضمن الاطار الجديد التعايش الانسجامى بين الفنان وجمهوره . وقد وسم عدم تناسب تطلعات الفنان مع مطالب الطبقة البورجوازية الحاكمة العلاقات الفنية فى القرن التاسع عشر بطابع أزمة مستديمة . وانتهى الأمر بالفنان بأن تحرر من كل الضغوط ، على حساب صلاته الطيبة بزبائنه ممن يشتررون أعماله ، مما ترتب عليه خسارة كبيرة نعمليا . وكانت النتيجة المعروفة هى الانشقاق الذى حدث بين فن رسمى ، أكاديمى ، ومتواضع ، يقدره كثيرا الجمهور العريض ، ومن جهة ، وبين الابتكارات الجريئة للفنانين البوهيميين ، غير المعروفين ، الذين يتضورون جوعا ، من جهة أخرى . وحشما وحدث مهنة منظمة تبعا لمبادئ اتحاد خارجى خاص بطائفتها صارت مهنة الفنان مغامرة قائمة على الالهام والتبوغ . ولم يعد الفن كما كان قبلا حرفة تدرس مثل غيرها ، وانما أصبح رسالة .

ان عدم تفهم الجمهور ، وبعض من النقاد ، ورفضهم الأعمال الفنية الكبرى ، الرومانسية ، الواقعية ، والتأثيرية التى لم تحظ بتكريسها الا بعد جيل واحد أو جيلين ، أضفت على سلوك هؤلاء الفنانين نوعا من

التبرير . ذلك أن الأمانة الخالصة اقتضت منهم أن يظلوا بمنأى عن الطلبات ، والتكريمات ، والمكافآت من كل نوع ، ما دام قبولهم إياها يعنى أنهم يراعون أذواق الجماهير . وكان على الفنان الصادق أن يشارك زملاءه شظف العيش . واستثار « صالون المرفوضين » حكما قاسيا بذينا من قبل لجان التحكيم . ان تاريخ العديد من المصورين الذين يلقون اليوم الترحيب على أنهم « أساتذة القرن التاسع عشر » هو فى الغالب تاريخ « انفئتين الملاعين » . وأصبح الصراع بين الفنانين وغير المثقفين ، وبين البوهيميين والبورجوازيين ، لازمة من لوازم مشكلات القرن التاسع عشر . ويلخص انقطاع الصلات الودية بين الفنان وعمله أزمة ذلك العصر كلها على المستوى الخاص بالفن .

كان هذا الصراع شديد الوطأة ، واستطال ، اذ لم يكن قد تم ارساء قواعد قاعات العرض الفنية ، وتجارة اللوحات ، ومتاحف الفن الحديث ، ولم ترسخ جذور الأشكال الملائمة الجديدة للعلاقات بين الفنانين والوسط الاجتماعى . وفى غضون النصف الثانى من القرن العشرين حظى أبرز ممثلى اتجاهات الطبيعة من جديد بالتقدير والثراء ، ووجدوا أنصارا لهم بين أقطاب الصناعة ، وأبطال الرياضة والسينما ، ووسائل الاتصال ، والمتنوعات ، كما وجدوا مساندة من مديرى متاحف الفن الحديث . وانقضت الأزمة ، حتى انه لمن النادر أن يعرج أحد اليوم على أن يصدر علانية نقدا حتى على أسوأ مايجرؤ الفنانون على تقديمه من أعمال . ولعل هذا هو مصدر أزمة جديدة ، سوف تعود إليها .

٤ - وثمة مصادر أخرى للأزمات فى دنيا الفن لاتنتمى الى الأبنية الاجتماعية لحياة الفنان بقدر ماتنتمى الى مشكلة النشاط الابداعى نفسها: فبعض هذه المشكلات تقنية ، وبعضها نظرية . ومن شأن كل الابتكارات التقنية وضروب التقدم التى تؤدى الى تعديلات عميقة فى تكنولوجيا الفن أن تغسل الى مواقف حرجة . فاستخدام الطباعة فى استنساخ النصوص والصور يسهم فى الاختفاء التدريجى لفن « المنمنمات » . وكان لاختراع الطباعة الحجرية واستخدام الحفر على الخشب بشكل عام فى القرن التاسع عشر مثل هذه التأثيرات على الحفر على المعدن . ويرتبط التحول العميق فى تاريخ الفنون التشكيلية كله باختراع التصوير الفوتوغرافى وانتشاره . وقد انتزع التصوير الفوتوغرافى من الصورة وظيفتها الأصلية ، وهى تمثيل الواقع المحسوس ، والاهتمام بالأحداث والأماكن والأشخاص المتصلين بها ، وذلك على نطاق واسع . ومن المعروف بوجه عام نتائج تدخل الفوتوغرافيا فى مجال فن القرن العشرين ، ويبدو انه

من حقنا أن نقول ان غزو الفوتوغرافيا لعالم الفنون التشكيلية يمثل تحولا خطيرا .

وفي كل عصر من تاريخ الفن اتبع الفنانون مجموعة الأساليب والقواعد المقتنة بدرجة ما من الوضوح : وكانت النقابة تمثل المبادئ الأخلاقية والواجبات المتعلقة باستعمال الأدوات واتقان العمل . وفيما بعد وضعت الصالونات الفكرية القريبة الصلة بدنيا الفن النظريات الجمالية ، وعلى الأقل الآراء الرئيسية الكبرى المتعلقة بأهداف الفن ، وأنماط نشاطه ، وطرق انتاجه . ومجرد ضياع الثقة في هذه القواعد والأهداف قد يستتبع ظهور أعراض أزمة ، ولو أن اتجاهات ومبادئ جديدة قد ظهرت لتحل بوجه عام محل المعتقدات القديمة ، ذلك لأنه باستبعاد كل القواعد والواجبات ومبادئ العرف الراسخة دفعة واحدة ، يخشى أن نجد أنفسنا مفرقين في حرية مفرطة ، ونضل بين كل الامكانيات المتاحة . ومن المحتمل أن تكون بعض ظواهر الأزمة في الفن المعاصر راجعة الى بعض الافراط من هذا النوع .

وعلى هذا النحو يصف البعض كثيرا الظروف الحالية في مجال الفن . ففي المؤتمر الذي انعقد في أغسطس عام ١٩٨٥ في كاستل جاندولفو لفت بول ريكور Paul Ricœur الأنظار الى ثلاثة عوامل يرى أنها من دلالات هذه الأزمة : (١) انهيار فكرة الجمال ، (٢) انهيار فكرة العمل (الفني) ، (٣) انهيار فكرة النطاق .

ذلك أنه من الحقيقي أن الفن المعاصر لا يهتم بالجمال الا قليلا ، ويهتم أقل من ذلك بفكرة العمل التام ، وأنه لا يرسم حدودا ثابتة بين منتجاته وبين العالم الخارجي . وعلى العكس من ذلك فإنه يستمتع بانتاج أعمال بشعة ، دمية ، وفنانوه يمرحون فيما هو عرض زائل ، على مشارف الارتجال التلقائي ، والتصور البحث ، أو الائمة ، وأعمالهم تختلط الى حد كبير بالواقع المحيط بهم .

ويشهد كل من هذه السمات الثلاث بأن الفن المعاصر يقوم على اوضاع مختلفة عن الاوضاع التي اتبعها فنانو الأجيال السابقة ، لدرجة أن منتجات الوقت الحاضر ، بالنسبة للمعايير التي كانت سائدة فيما قبل ، لا تستحق أن تدرج في طائفة الأعمال الفنية . انها تنكر كل القوانين الراسخة . فهل ينبغي أن نرى فيها بصحيح العبارة أزمة ؟ من الواضح أن كل الأفكار الرئيسية التي تسمح بتعريف طبيعة ما كان يسمى منذ عدة قرون عملا فنيا قد تغيرت . وهل هي أزمة سلبية فحسب ، أو يتعين أن نرى فيها ومضة مسبقة لعصر جديد ؟ هناك أمر واحد أكيد : ذلك أن

كل المعطيات الأساسية قد طرحت على بساط البحث ، فلم يعد مجال لآى انسان أن يقول ان مايجرى في الوقت الحاضر هو أزمة ، أو أنه انطلاقاً جديدة تفتح آفاقاً تاريخية على العالم المعاصر ومشكلاته التي لم تجد حلاً بعد . وربما ينبغي لنا ، لكى نرى نهاية هذا الأمر ، أن نحرر عقولنا من آرائنا السابقة ، وقيمنا التقليدية ، ومبادئنا . ولعل هذه الأزمة ليست هي أزمة الفن ، بل أزمة عصرنا الحاضر . وكثيراً ما لا يكون الفن سوى انعكاس لازمات يقع مركزها في مناطق أخرى من الحياة الاجتماعية، كما يحدث أيضاً أن أزومات ناتجة في نواح أخرى لا يكون لها أية تأثيرات في مجال الفن .

٥ - وأخيراً ، وليس هذا أقل مصادر الأزومات أهمية في مجال الفن ، هناك ما لعلنا نسميه « الحالة النفسية » للفنان . فكل فنان ، بغض النظر عن وضعه المهني ، يمر بحالات نفسية متنوعة يمكن أن تترك في أوقات عصبية انطباعات عميقة على أعماله الفنية ، كما نعرف مثلاً في تصاوير فنسنت فان جوخ . وبالعكس ، هناك حالات نفسية ، عصبية للغاية بنوع خاص ، تنتج من مشكلات مرتبطة ارتباطاً مباشراً بالابداع الفني ، كمشكلة العمل غير الناجز - مشكلة المشروع الذي لم يستطع الفنان أن يصل به الى نهايته ، وهذه سمة ملموسة بنوع خاص في انتاج بعض الفنانين . وأسباب هذا الاخفاق متنوعة ، وتفسر بشكل عام في كل حالة معينة بطروفيها ، انما يحق لنا أن نصف الحالة النفسية التي تحمل الفنانين على أن يباشروا أعمالاً يستحيل انجازها بأنها حالة « حرجة » .

وثمة مثال ، بين العديد من الأمثلة ، لأزمة تطرأ على نفس فنان في نزاع مع تفكيره النظري قد يوضح قولنا هذا : ففي تطور فكر «البرخت دورر» بشأن مبادئ فنه يمكن اكتشاف أزمة طارئة في حوالى عام ١٥١٢ ، تتبدى فيما قاله عن الجمال ، ودونه في مفكراته : «أما فيما يخص الجمال ، فلست أدري عنه شيئاً ، الله وحده هو الذى يعرفه .» . أو أيضاً : «أود أن أفهم الجمال ، مثل ذلك الذى اعتبره جميلاً العدد الأكبر من الناس في مختلف العصور ، والذى يتعين علينا أن ندركه .» . « الأكثر من اللازم ، أو الأقل من اللازم ، يفسد كل شيء .» «هناك نصائح مفيدة في دراسة الجمال : ولكن حذار من البحث عن الجمال لدى أولئك الذين لا يعرفون الأشياء من أصلها . أما الآخرون (....) فالحقيقة محجوبة عنهم ، مثلها مثل لغة أجنبية بالنسبة لهم .» . «كم في الجمال من فروق وأسباب !» . «العمل الجميل

لا ينقصه شيء» ، «ليس في الامكان رسم وجه جميل باستلهم نموذج واحد فقط . ليس هناك انسان جميل لا يوجد من هو أجمل منه على وجه الأرض . لا يوجد انسان على وجه الأرض في وسعه أن يدعى معرفة القانون الذي يحكم الكمال في جمال الانسان . ليس هناك من هو حجة في الجمال ، سوى الله» . ، «شيء نراه جميلا هنا ، وهو ليس بجميل في مكان آخر . من بين شيئين كل منهما جميل في ذاته هل يمكن القول من منهما أجمل من الآخر؟» ، «نعمل في بعض الأحيان شيئا جيدا بتجميع العديد من السمات المستعارة من مختلف النماذج الحسنة» (١١) .

تكشف هذه التنبذات عن التردد ، والصراع الذي يحتدم في نفس « دورر » ضد الشك الذي يجتاحه . وحتى القياس ، والهندسة الالهية التي يعبدها لا تتيح له هداية مؤكدة . وفي الأقوال التي أشرنا إليها يغير « دورر » دائما اتجاهاته : فتارة يجاهر « بلا أدريته » (انكار قيمة العقل وقدرته على المعرفة - المترجم) ، وأحيانا ينضم الى رأى الغالبية ، وأحيانا يقبل قيمة متوسطة على أنها معيار للجمال ، ثم يعلن عن انحيازه الى رأى أنداده ، قبل أن يربط الجمال بفكرة الكمال (العمل الجميل لا ينقصه شيء) ، ثم يقبل نظرية انتقاء أجمل الأجزاء قبل أن يترك للاله وحده مهمة الحكم على ما هو جميل . وأخيرا ينتهي بالقول بأن الجمال متنوع ونسبي (١٢) .

انه لشيء مثير ، أن نتصفح هذه المذكرات التي دونها « دورر » في غضون فترة متازمة ، فهو لا يكف عن تقليب الصيغة التي لعلها تكشف له عن سر مشكلة الجمال . وأخيرا ، وبعد استنفاد جميع الوسائل ، يحدد « دورر » طموحاته ، في حين يأمل أن يجد على الأقل حقيقة جزئية : انه لا يريد أن يصدق أن الجمال يصعب على الانسان ادراكه ، حتى ولو خابت التطلعات الإيطالية لادراك الجمال باصطدامها بالواقع . وهو متواضع وورع : فالله وحده هو القادر على تبين الحقيقة والجمال . ولكنه لا يصدق أن الانسان غير قادر على الأقل على أن يستشف بعض نواحي الجمال .

(١١) الاستشهادات المأخوذة من مفكرات دورر : اقتبست من كتاب :

K. Lange and F. Fuhse, *Durers schriftlicher Nachlass*, Halle, 1893, p. 288-291.

(١٢) هذا الشرح يستلهم ترجمتي الترجمة البولندية للكتابات النظرية وغيرها

لألبرخت دورر :

A'brecht Du er jako pisarzi teo-etyk skfuki, Wroclaw 1956, p. lxxxvi-se.
E. Panofsky, *Albrecht Durer*, Princeton 1943, p. 162; et E.

واذ وضع « دور » منذ البداية كل ثقته في المسطرة والفرجار فانه لم يسهه أن يظل جامد الشعور ازاء تعدد أشكال الجمال وتنوعها .

« المالنخوليا » Melancolia I المنحوتة في عام ١٥١٤ تقرن تقليدين ، ايقونيين (نسبة للإيقونة) كما أثبتهما بانوفسكى Panofsky تصوير المالنخوليا (الاكتئاب) باعتبارها أحد « الأمزجة » الأربعة ، والتصوير الهندسي باعتباره من الفنون ، وهو الذي يشتمل على عدة فروع قائمة على المبادئ الرياضية (١٣) .

يقول « بانوفسكى » ان « دور » أراد أن يصور « الهندسة التي أصبحت كثيفة » بعبارة أخرى مالنخوليا (كآبة) الفنان . المالنخوليا « ترمز الى استبصار نظرى يفكر ولكنه لا يستطيع أن يعمل . الطفل الجاهل الذي يرسم خطوطا لا شكل لها على لوحته الارذوازية ، ويعطى انطباعا تقريبا بأنه كيف ، انما يعبر بالرمز عن الكفاية العملية ، التي تعمل ولكنها غير قادرة على أن تفكر ... وهكذا فان النظرية والتطبيق العملي ليسا « مقترنين » كما يقصد « دور » ، ولكنهما منفصلان أساسا ، ونتيجة ذلك هي العجز ، و « الكآبة » (١٤) .

كذلك قد تعبر الصورة المنقوشة عن صراع « دور » ضد الشكوك والريبة التي تجتاح نفسه ، كتب يقول : « الكذب فى اذهانتنا ، والظلمات تجتاح نفوسنا ، حتى ان تلمساتنا مصيها الفشل » (١٥) .

ومع ذلك ينجح « دور » فى التغلب على الأزمة بتحديد طموحاته وقصرها على البحث عن جمال نسبي و « محتمل » . وما ان انقضت اللحظة الحرجة حتى واجه معالجة جديدة للمشكلة الأساسية ، مشكلة الرؤية الفنية التي تتيح لفكره أن ينطلق انطلاقة جديدة . كانت الأزمة بسوع ما خطوة ضرورية فى نشأته الفنية ، تنتهى الى آفاق جديدة ونتائج ايجابية .

٢ - الأزمة باعتبارها ظاهرة ايجابية

هناك العديد من الدراسات الحديثة عن ظواهر الأزمات تبرز جانها الابجابى . ويعرف رينيه توم René Thom هذا الجانب كما يل : « هكذا

Janofsky and F. Saxi, Durers, «Melancolia I», Eive Guellen - (١٣)
und Typrn- geschichtliche Untersuchung, Leipzig-Berlin 1923.

E. Panofsky, Abrecht Duerer., op. cit., p. 164. (١٤)

Lange and Fuk e, op. cit., p. 22 (note 11), Abrecht Duerer (١٥)

Jako pisary, op. cit., p. lxxxix (notre 12).

تبدو الأزمة بمثابة العامل الأساسي لتأقلم الأحيائي ، وربما في الواقع لكل تقدم ، (١٦) . وفي رأي جاكوب بيركهارت أن الأزمة قد تحدد اللحظة الحاسمة التي يحدث فيها « تعجيل في مسار التاريخ » (١٧) . وهذه صياغة جريئة من وجهات النظر الجديدة ، وتأكيد لنماذج ، وقيم ، ومفاهيم جديدة سوف تحل عما قريب محل المفاهيم ، والقيم ، والنماذج ، ووجهات النظر القديمة . تطور أوضحه بجلاء توماس س. كوهن Thomas S. Kuhn في تطور العلوم ، حيث اعتبر الأزمة بمثابة شرط ضروري لظهور نظريات جديدة (١٨) .

وفي بحث قيم للأزمات يتناول كارل فريدريك فون فايزاكر Carl Friedrich von Weizsäcker المشكلة ، ويحكم بأهميتها ، حتى ليقترح تقديم مصطلح جديد يصف لحظات الاضطراب الإيجابي في مسار التاريخ ، فتجدد التنظيم الكلي للثقافة (١٩) . ويتحدث عن فترات الهدوء الطويلة حيث تبقى المسلمات (المصادرات) نفسها صحيحة ، ويمثّلها بصورة « ساحة ، أو هضبة » ، في حين يقترح بالنسبة للحظات التي تنتشر فيها سحابة من غبار تمثل الرؤى الجديدة التي تبطل فجأة عاداتنا القديمة ، استخدام المصطلح القديم fulguratio (ومضة) الذي قدّمه لينتز Leibniz وتناوله أيضاً كونراد لورينز Konrad Lorenz . وفي لحظات الانقطاع هذه ، بين فترتين ، يحدث كما لو أن صاعقة أصابت إنساناً أو حضارة . ويتجلى تاريخ المجتمعات البشرية كله لفائزاً ، إذا نظرنا إليه على مدى التطور الأحيائي على وجه الأرض ، وكأنه قد التقط في ومضة برق .

فإذا قصدنا بالأزمات بمعناها السلبي نقاط الانقطاع بين «هضبتين» في المسار التطوري العادي ، مثلما يحدث على شقوق « الصدع » (الجيولوجي) على أثر إبطاء أو حتى توقف في التطور ، فإن «الومضات» ، وبعبارة أخرى الأزمات بمعناها الإيجابي ، تقابل تسارع الأحداث ، أي تقابل لحظات تتحقق فيها مختلف المتواليات التطورية التي قد تستغرق

R. Thom, «Crise et catastrophe», Communication, no. 25 (١٦)
(La notion de crise), 1976, p. 34-38 ici : p. 38.

J. Burckhardt, «Die geschichtlichen Krisen», Weltgeschichtliche Betrachtungen, du même auteur, Leipzig, 1928, p. 157-194. (١٧)

T.S. Kuhn, Structure of Scientific Revolutions, Chicago 1962, (١٨)
Voir aussi R. Scott Root-Bernstein, «On Paradigms and Revolutions in Science and Art : The Challenge of Interpretation», Art Journal, xlv, 1984, no. 2, p. 109-118.

C.F. von Weizsäcker, Über die Krisen, publication polycopiée (١٩)
de l'Institut des sciences de l'homme de Vienne, 1984.

فى الظروف العادية قرونا عديدة حتى تكمل دورتها • ولست أدرى هل مصطلح baroque (غريب ، شاذ ، والباروك أسلوب فى التعبير الفنى - المترجم) الذى قدمه ليبنتز تتاح له الفرصة لأن يندرج فى مفرداتنا اللغوية الفلسفية ، أو أن تقديمه كان لضرورة ، إلا أن الازدواج الأساسى لظواهر الأزمة يبدو لى أمرا لا شك فيه ، الأزمة تمثل انقطاعا ، وتصعدا فى المسار التاريخى ، أحيانا بنتائج سلبية ، وأحيانا ، بالعكس ، بآثار ايجابية تنعش البحث عن حلول ، وأفكار ، وآفاق جديدة ، بمجرد أن تتخلص الساحة من المبادئ الراسخة القديمة التى تعوق تبنى أساليب كفيلة بأن تاتى بحلول لمشكلات الساعة •

وفىما يختص بالفنون التشكيلية وفن العمارة يبدو لنا من المعقول أن نثرى مصطلحاتنا اللغوية بأدوات معنوية ضيقها جورج كبلر (٢٠) George Kubler • يميز « كبلر » بين المنتجات الثقافية ، النماذج الأصلية لنحول المشكلات ، ويسمىها « الأشياء الأولية » ، و « الردود عنها » ، وتشكل المجموعة الكبرى من هذه الردود ، فى رأى فايز ساكر ، « مضابا » (بلاتوهات plateaux) • أما « الأشياء الأولية » فإنها تدخل فى فئة « الومضات » • ولنا أن نتساءل هل فترات الأزمات تتزامن بالفعل مع وفرة خاصة من « الأشياء الأولية » ، أو أنها ، وهى مشروطة بعدد كبير من الظروف المحيطة بها ، لا تكون بالأحرى راجعة لأسباب طارئة • ومع ذلك فإذا أخذنا فى اعتبارنا المجموعات الكبيرة من « الأشياء الأولية » التى تظهر فى اللحظة التى تتشكل فيها تلك الظاهرة الفرعية المسماة « أسلوب » (أدبى أو فنى) ، يتبين لنا أن هذه التجمعات لا تتجلى إلا فى العصور المقتضبة نسبيا : العصر القوطى ، بين عام ١١٤٠ وعام ١٢٠٠ ، تفجر « الباروك » فى منعطف القرنين السادس عشر والسابع عشر ، وسطوع الفن الحديث ، فى غضون العشرين سنة الأولى من القرن العشرين •

٣ - التناسق أو الفوضى

نصل بذلك الى السؤال الثالث الذى يتطلب اجابة ، والذى أشرنا اليه قبلا بكلمة • هل هناك تناسق بين مختلف مجالات المسار التاريخى ؟ هل الأزمة التى تبدو سلبية فى مجال ما يمكن أن تكون ايجابية تماما فى مجال آخر ؟ هل الأزمة الاقتصادية تستتبع بالضرورة أزمة ثقافية سلبية ؟ ان نظرية روبرت • س • لوبيز Robert S. Lopez الذى يقول ان

فترات البقرات العجاف لم تمنع الاستثمارات الثقافية ، هذه النظرية تميل الى اثبات العكس (٢١) . لقد ازدهرت الثقافة ، وبالأخص الفنون التشكيلية ، في القرن الخامس عشر في شمال أوروبا حيث « عمت الظلمات كل الأنحاء الأخرى » . كما يقول جوهان هويزينجا John Huizinga في زوال العصور الوسطى » (٢٢) . الأزمة الاقتصادية ، الحروب التي لا نهاية لها ، التهديد العثماني ، حرب المئة سنة بين الانجليز والفرنسيين ، وحرب مئوية أخرى بين برجنديا وفرنسا ، كل ذلك ، وبالأخص بعد سقوط بيزنطة ، كان يبدو مضادا لازدهار ثقافي . ومع ذلك كان هذا هو العصر الذهبي للتصوير في البلاد الواطئة . وفي فرنسا وألمانيا ، عصر سلوتر ، وفان آيك ، وفان در فايدن ، ومملنج ، والأستاذ فرانك ، وفوكيه ، وكوارتون ، ورسامي الصور المنمنمة البارعين ، وأساتذة « الفن الحديث » في الموسيقى الهولندية ، وجويوم دوفي ، وجيل بنشوا . وفي خلفية الأزمة الاقتصادية والسياسية ينبثق ويمضى فني رائع .

النمال الثاني : منشأ الباروك في إيطاليا . في كتابه عن الاقتصاد الإيطالي في القرنين السادس عشر والسابع عشر (٢٣) يلقي روجيرو رومانو Ruggiero Romano أضواء على الأحوال الاقتصادية السائدة في ذلك العصر . ويبدو أن فترة نشاط آل كراتشي ، وكرافاج ، وجيدو ريني ، وماديرنا . ودومينيكيو ، كانت أيضا فترة الأزمة الاقتصادية الكبرى التي وسمت منعطف القرنين السادس والسابع عشر . ويتفاقم الركود بعد بضع سنين ، في ١٦١٩ - ١٦٢٢ : فبعد أزمة فجائية طرأت في حوالى هذه السنوات جاءت فترة من الركود في التجارة والصناعة . وعلى ذلك فإن المرحلة الأولى من الأزمة تعطي فترة ازدهار آل كراتشي ، وكرافاج ، أما المرحلة الثانية فانها تعاصر شباب بيرنين Bernin المثمر ، وباكورة عصر الباروك .

وفي مستهل العصر الذهبي لاسبانيا كان الثراء والرخاء المتولدان من التوسع الاستعماري قد أصبحا من ذكريات الماضي . وتتوافق ذروة عصر لويس الرابع عشر في مجال الفن والأدب مع فترة من البؤس الاقتصادي . ولم تمنع حروب نابليون التي اجتاحت أوروبا تطور الفنون

R. S. Lopez, «Hard Times and The Investment in Culture», (٢١)
The Rempaissance. Six Essays, 1953, New York — Evanston 1962,
p. 29-54.

J. Huizinga, *Herfstij der middeleeuwen*, 1918. (٢٢)

R. Romano, *Tra le due-crisi, Italia del rinascimento*, Turin, (٢٣)
1971.

التشكيلية ، مع جوبا ، وفوسلي ، وكانوفا وتورفالسن ، وتيرنر ، ورونج ، وفريدريك .

وثمة مثال مقنع تزودنا به الحرب العالمية الأولى ، حين كانت أوروبا بأسرها والشرق الأوسط والمحيطات عرضة للخراب والدمار ، تعاني البؤس والمجاعة . ولكن كم من الروائع الفنية ظهرت فى سنوات الحرب الأربع هذه ! ويا لها من ومضات ! لقد خرج منها الفن الحديث كله . وانبثقت من رفات العهد القديم المجموعات الكبرى من « الأشياء الأولية » الجديدة التى انسابت وصبت فى سער المارك . وفى خلال سنوات خمس وضعت « عجلة التاريخ المسرعة » حدا للقرن التاسع عشر ، وفتحت آفاقا جديدة . واستنسخت النماذج القديمة : فكان هناك فى كل مكان مسارح كلاسيكية حديثة ، وكاتدرائيات قوطية حديثة ، ومحاط باروكية حديثة ، خلدت الشعارات القديمة . وطرحت أزمة « الحرب الكبرى » على بساط البحث كل القواعد والمبادئ ، والنماذج السائدة فيما قبل الحرب . وعلى ساحات الخرائب ارتفعت أعلام « المستقبلية » ، والتكعبية ، والتعبيرية ، وبجد المعنى فى خصوص السرعة ، وأعماق العقل الباطن ، ودوار النسبية ، أساليب للتعبير عنها تنتهى الى الكثير من « الأشياء الأولية » الجديدة التى تصلح نماذج لفن القرن العشرين . وكانت اشارات الخطر التى تميزت بها هذه الأزمة بقوة هى مختلف بيانات « المستقبلين » (معتنقى نظرية المستقبلية - المترجم) التى تنادى بتدمير كل آثار الثقافة فى الماضى ، التى حكم المصورون والكتاب من الجيل القديم بعدم صلاحيتها للتعبير عن مطالب القرن العشرين وأحاسيسه .

٤ - ملحوظات ختامية

تتنوع معدلات التغير . والتاريخ يشمل العديد من العوامل التى لعل كلا منها يكون سببا فى تغير معدل (أو إيقاع) من هذه المعدلات . و « الهضاب » و « الومضات » : التى تتخذ هيئة الأزمات ليست الاحالات حدية فى اضطرابات التاريخ الإيقاعية . وبالأخص تنوعات الأساليب والأنماط . لقد ولد فن العمارة القوطية فى أقل من قرن من الزمان ، أما الفن الحديث فانه لم يستغرق سوى ما يتراوح بين عشر سنوات وعشرين سنة لكى يتخلص من الماضى ، وليس هناك ما يمنع من تصور تنوع متجانس للسرعات فى تعاقب العصور فى المسارات المتعاصرة تماما . وبتحليل الأحداث التاريخية وسرعة التغير النسبية يحسن فى بعض الأحيان تطبيق مفهوم الأزمة على تاريخ الفن ، ولكن ينبغى عند ذلك أن

نطبق هذا المفهوم بمعنى مختلف عن المعنى الذى له فى تاريخ الاقتصاد .
والفروق كبيرة بدون شك .

والأزمة فى مجال الثقافة تنبئ فى أشكال يصعب قياسها بمقادير كمية . ولنا أن نقول ان الأزمة تتخذ شكل تناظر بين المبادئ وبين الوقائع المادية ، بين الآمال وبين تحقيق الأحلام ، بين الأهداف وبين الوسائل . والموضوع يتعلق بنوع خاص بما يستشعره الناس ، وبما يمس احساسهم ، ويتسنى قياسه . وبالعكس يبدو أن الأزمات الإيجابية تتمثل أساسا فى تبلور فجائي لتوافق جديد يحدث بين المبادئ وبين الانجازات المحسوسة ، بين الوسائل وبين الغايات . ومن شأن الظواهر التى وصفناها بأنها « مضت » ، كما يقول فايز ساكر ، أن تولد هذا النوع من « التمنيظ » (تشكيل النمط ، أو الأسلوب) الجديد والكامل الذى نقرنه بحاجاتنا ورغباتنا .

ويجب أن نتذكر أن الفن ، ولو أنه ينتج كالاقتصاد من تفاعل العديد من الأشخاص ، فإنه يعبر عن آراء ، ومشاعر ، ومشكلات الفنانين كأفراد ، ومن ثم لا يخضع للأساليب الإحصائية التى تنتج قياس المعطيات الاقتصادية . الفن يخلق وينقل قيما لا يمكن قياسها ، أو يصعب المقابلة بين بعضها والبعض الآخر ، مثلما يمكن المقابلة بين الأرقام التى تعبر عن النمو الاقتصادى . الأعمال الفنية – على الأقل البعض منها – فريدة فى نوعها ، انها ابداعات فردية – غير قابلة للمقارنة ، حتى بين بعضها وبعضها الآخر .

وأخيرا ، لعلنا نصل من ذلك الى التساؤل عما اذا كانت فكرة الأزمة مفهومة ، أو حتى تقبل التطبيق فى مجال تاريخ الفن . ولقد أبان ادجار موران Edgar Morin فى بحثه « فى علم الأزمات » Pous une crisologie الذى ظهر فى عام ١٩٧٦ أنه : « حين تقتصر الأزمة على القطاع الاقتصادى فإنه يمكن على الأقل التعرف عليها ببعض السمات الكمية (٠٠٠٠) ، الا أنها حين تمتد فتشمل الثقافة ، والحضارة ، والانسانية ، فإن الفكرة تفقد حدودها » (٢٤) . ثم يتحدث عن ضرورة الكلام بالأولى عن حدوث اضطرابات فى تشغيل النظم . نجد الملاحظة نفسها عند رينيه توم René Thom الذى يقول : ان الأزمة اخلال يحدث داخل نظام « ذاتى التنظيم » (٢٥) . وكما قلت فى البداية فانتى أتصور الفن كمجموعة من الأشياء ذات نمط معين ، وأشخاص قادرين على انتاج هذه الأشياء

E. Marin, "Pour une crisologie", Communications, no 25 (La notion de-crise), 1976, p. 149-163 ; ici : p. 149. (٢٤)

R. Thom, op cit. (note 16).

(٢٥)

للمتعة التي توفرها لهم والتي يزودون غيرهم بها تبعاً لبعض الأساليب والتقنيات . الفن إذن هو مجموعة من أشياء متنوعة ، لا يمكن القول بأنها تشكل نظاماً « ذاتي التنظيم » . غير أن بعض عناصر هذه المجموعة – من فنانين ، وهواة الفن ، وتقنيات وإنتاج واتصال . وتوزيع – تشكل مجموعة فرعية ، لها وظائف نوعية معرضة للتشويش والاضطرابات ، ومن ثم تطراً عليها أزمات . والأمثلة السابقة ذكرها هي من هذا النوع . ومجال الفن في مجموعه لم يكن بوجه عام يعاني من هذه الأزمات إلا بصفة جزئية ، أو من بعض نواحيه . أما الأفراد من البشر فانهم يكابدون أزمات الضمير . كذلك يمكن أن تؤثر الأزمة في التقنيات ووسائل الإنتاج . ولقد تكلمنا عن آلام « دورر » ، وعن تأثير الابداعات التقنية . والفن ، باعتباره من وسائل الاتصال قد يصبح غير مفهوم لدى عامة الناس ، ومن ثم يجتاز أزمة ، ويتأثر بذلك دوره الاجتماعي . حدث ذلك في القرن التاسع عشر ، وما زال يحدث في القرن العشرين . وقلما نواجه أزمة يحتمل أن تؤثر في المجموعة الكلية للفن .

والفن يرتبط بالآلاف المؤلفات من الصلات بالمجتمع كله ، وبالحيات الاجتماعية ، ويتفاعل مع الأزمات التي تقع في مختلف قطاعات الواقع التاريخي ، حتى ان الأعمال الفنية كثيراً ما تكون مؤشرات جيدة على أوضاع الوجود الحرجة . وسوف يستمر الكلام زمناً طويلاً دون شك عن الأزمات الفنية ، دون أن ننسى مع ذلك الصفة المجازية لتطبيق مفهوم الأزمة في مجال الفن .

وفي الامكان ، في أغلب الحالات ، اكتشاف الأسباب المحتملة للأزمات ذات الطبيعة السلبية التي تؤثر في بعض نواحي النشاط الفني . إلا أنه من المستحيل تقريباً بيان أسباب الومضات الفجائية الايجابية التي تنتهي الى التشكيل الحتمي لأساليب وأنماط تعبيرية جديدة . وتبقى طبيعة وإيقاع ومصادر مثل هذه الومضات ، العامة ، والفردية في مجال الفن ، بالنسبة لنا ، والى الأبد ، سرا من أسرار الحليقة الكبرى (*) .

جان بيالوستوكي

(أكاديمية العلوم البولندية)

ترجمها من الانجليزية (الى الفرنسية)

مارك أنفريه ييرا

(*) نص معدل ، بعد المناقشة ، والاتصال بنبذة عن فكرة الأزمة ، نظماً في أغسطس

١٩٨٥ في كاستل جانتولفو معهد :

L'Institut für die Wissenschaften von Menschen de Vienne.

من العصر الذهبي ★

الى الدورادو ★★

(تحول أسطورة)

فرناندو اينسا

FERNANDO AINSA

ان الطوباويات الجغرافية التي تطرح عالما جديدا ، منذ انعصور
القديمة والوسطى وحتى اكتشاف الاراضي الأمريكية وعزوها بواسطة
الاسبان ، تضيء على أسطورة الذهب رؤية ثنائية . فمن ناحية نجد أن
هذه الأرض الأسطورية حيث الثروة والجاه اللذان يتولدان عن هذا المعدن
النفيس الذي يستهوى الناس جميعا - الدورادو ، البييتيتي El Paititi .
مدينة القياصرة - قد وطدت نزعة المغامرة صوب المجهول ، واضفت سمة
جغرافية على الخيال الذي يميز الرمز الموجود دائما في أسطورة الذهب ،
ولكن أمريكا قد أتاحت على نجاحها - في الوقت نفسه - عودة رائعة
للعصر الذهبي الذي ضاع في العالم القديم . فكانت الخطوات الأولى
للإنسان الغربي تجاه المغامرة الأمريكية تترنح بين هذين النقيضين
القصيين ، وهكذا كان الذهب « غنما وخارقة » (١) في وقت واحد .

حتى مغامرة كولومبس نفسها تتميز بتلك المكافاة فيما بين الضدين .
الم يكتب مكتشف أمريكا في مخطوطته Imago Mundi عن دلالات
كنوز وأحجار كريمة في جزر أسطورية من العصور القديمة يأمل أن يجدها

المترجم : محمد عزب

(★) The golden Age عند الشعراء اليونان والرومان القدماء ، عصر خيالي سادته
البراءة والسلام ، ورفقت فيه الانسانية في الرفاهية والخير والسعادة (المترجم)

(★★) Eldorado الأرض الذهبية : فكره ذاعت كثيرا في الايام الأولى من
الاكتشافات الإسبانية ، ومفادها أنه في مكان ما في فارة أمريكا الجنوبية توجد أرض
نعم بالذهب والحجر الكريم ، وقد أعدت بعثات كسفية كثيرة لاكتشاف هذه البلاد ، حتى
أن السير وولر رآى نفسه أندفع في رحلاته المعروفة وراء هذه الضالة الموهومة ، وانصطحب
لم يزل يستعمل للتعبير عن أى مكان يعد بالقضى لوافد . (المترجم)

(١) طور ارنست بلونش Ernst Bloch هذه النظرية الموحية في مؤلفه
Le Principe espérance, Gallimard, Paris, 1982, Vol. II, p. 361-417 :
«L s Utopies géographiques».

في الهند الغربية ، ويكتب في مذكراته وفي وصفه لرحلاته عن اقتناعه الشديد بأنه قد ولى مهمة روحية ترتبط ارتباطا وثيقا بالبحث عن الفردوس الأرضي على الأرض الأمريكية .

ولكن ، اذا كانت الأسطورة تبدو بهذه الدلالة الثنائية الجلية فعلينا أن نسأل أنفسنا : كيف يمكن التوفيق بين رسالتين متناقضتين في مغامرة واحدة : استعادة « العصر الذهبي » وغزو « الأرض الذهبية » (الدورادو) .

غور بالمصادفة ، أو اكتشاف أمريكا ؟

نعتزم في هذا المقال أن نجد تفسيراً لهذه الدلالة الثنائية للذهب في اكتشاف أمريكا ، وحتى نحقق ذلك نبدأ بعرض أكثر التوجسات الأدبية دلالة على الدنيا الجديدة ، وهي الأبيات الأخيرة الشهيرة من الفصل الثاني في تراجيدية الشاعر الروماني سينيكا « ميديا » :

« بينما تمضي السنون ، سيأتي الوقت الذي يفك فيه المحيط أسوار العالم ، وتنفسح فيه الأرض لأقصى مداها ، وتكشف فيه تيتس (★) عن دني جديدة ، ولن يطول الزمان بأقصى الشمال تخوما للأرض » (٢) .

ففى طي هذا النص القصير الذي كتب في بداية العصر المسيحي مفتاح التناقض الذي سيطلع مغامرة الاكتشاف فيما بعد ذلك بأربعة عشر قرناً ، الرثاء لضياح العصر الذهبي الذي مضى بلا عودة من ناحية ، والاعلان عن عوالم جديدة في الآفاق الجغرافية للبشرية من ناحية ثانية .

ولكن لكي نفهم المعنى الحقيقي لتراجيدية سينيكا فهما جيداً ، علينا أن ننسى الآن الأثر الرجعي الذي كان لنبوءات الجوقة عام ١٤٩٢ عندما تحولت الى رجم بالغيث قد صح ، فمنذ الثاني عشر من أكتوبر عام ١٤٩٢ حتى الآن يجابهنا التحقيق التاريخي لارهاص أدبي . واذا أضفنا سمة الوطنية الصلغة الى صحة تخمين الاتجاه المشار اليه - غرب أوروبا عبر بحر تينيبروزو Mar Tenebroso حيث تركزت دلالات وجود دني جديدة خلال العصور الوسطى ، فان سينيكا - القرطبي - قد أعطى اسبانيا أهلية الوقوع على امبراطورية شاسعة ، تم الحدس بها سلفاً في بواكير القرن الاول من العصر المسيحي .

(★) Thetis : واحدة من الامات البحر بنات الاله نيروس (الترجمة)

Seneca, Medea Tragedias, Vol. I, Biblioteca clasica Gredos, (٢)
No. 26, 1979, p. 308.

وليس من المبالغة في شيء أن نقول أن المعنى الأصلي لأشعار « ميديا » قد ضاع في هذه اللحظة التي كانت نتيجة تاريخية منطقية تعبر أصدق تعبير عن حال إنسان عصر النهضة ، الإنسان الفضولي الذي لا يرضى بالعالم المعروف ، ويتطلع إلى آفاق تتجاوز الحدود التي عرفها ، آفاق منحها نص « ميديا » مصادقة غير متوقعة تقفز من أعماق التاريخ الكلاسي .

ومن ناحية ثانية ، فإن الهاجس الأدبي لدى سينيكّا لم يصنع أساسا شعريا للاكتشاف فحسب ، ولكنه تعزز علميا أيضا بواسطة الخرائط التي وضعها الجغرافيون والملاحون ، وقد أكد سترابو وحكام القرن الخامس ومن بينهم توسكانلي الفلورنسي ، وبهيم Behaim الألماني ، أنهم وضعوا عبارات الجوقة في « ميديا » في حساباتهم عندما وضعوا تصوراتهم الجغرافية للملاحة في اتجاه الشمس الغاربة ، وفضلا عن هذا فإنه طبقا لشهادة هيرناندو كولون ابن مكتشف أمريكا ، كانت هذه النبوءة عاملا حاسما في التخطيط لبعثة أبيه ، فقد كتب في هامش إحدى صفحات نسخة كانت له من تراجيديات سينيكّا هذه العبارة :

Haec prophetia expleta est per patrem meum Christoforum Colon almirantem 1492.

ونرجمها « أن هذه النبوءة قد تحققت بواسطة والدي ، الأدميرال كريستوفر كولومبس عام ١٤٩٢ » (٣) .

ومن خلال هذه المصادقة الشعرية والفلسفية والعلمية التي كان لها مضمونها السياسي ، كنتيجة لنبوءة سينيكّا ، يمكن أن يكون لكولومبس شرف الاكتشاف المقصود لأمريكا الذي يبدو أن التاريخ قد حرّمه منه . وفي مواجهة ما يطلق عليه البعض الاكتشاف الاتفاقي لأمريكا وما يطلق عليه الآخرون التخطيط الصريح لاكتشاف منطقة كان وجودها معروفا من قبل يتحول كولومبس إلى مجرد ملاح وقع اتفاقا على الدنيا الجديدة ، في حين يصبح أميريجو فسبوتشي هو الذي حاول الكشف عنها بوعي مترو .

ولكى يمكن انصاف كولومبس كمكتشف لأمريكا بحث كل من : فرانسيسكو لوبيز دي جومارا ، وجونزالو فيرنانديز دي أوفنديو ،

(٣) أوردها جيسوس لاک مورينو في النسخة الإسبانية - ذات الحواشي التفسيرية -

لتراجيديات سينيكّا .

Tragedias, Biblioteca clasica Gredos, No. 26, 1979.

وبارنلومي دى لاكازاس ، وهرناندو ابن كولومبس نفسه ، بين أسماء مؤلفي العصور القديمة الذين أعلنوا في آدابهم أو نبوءاتهم العلمية المهمة الاكتشاف الهادف المقصود للعالم الجديدة ، وقد ساعد كل شيء كريستوفر كولومبس في استخلاص النبؤ بأمریکا ، وقد استشهد في افراط بارسطو وأفيروس وسترابو وبلييني وماركو بولو ومانديفيسل وبندرو دى ديلي وجوليوس كاييتولينوس ، بالإضافة الى الوصف والأساطير المجهولة النسبة عن جزر الميعاد والأراضي الواقعة في نطاق بحر تينبيروزو .

والواقع أنه من « مملكة الموتى » في مصر القديمة الى الجنات الاغريقية الرومانية والكنثية ، بما في ذلك الجغرافيا الاسطورية لأرض خيالية ذات مناخ نموذجي وغلة وافرة مسجلة في خرائط المجهول ، والأماكن المتألية في اقرب الخيالى ، كانت جميعا تقع الى الغرب من أوروبا . وبهذه السوابق لم يكن صعبا رؤية انعكاس نوع من الاجماع الجغرافي على نبوءة الجوقة في « ميديا » .

نبوءة تنذر بالشؤم أكثر مما تبعث على التفاؤل

ان الانطباع التاريخي المتفاوت لنبوءة سينيكيا يلقي بظلال قاتمة على المعنى الباطني للتراجيديا ، لأننا لو عولنا - في الحقيقة - على الدالة التراجيديا لما أشهره الكورس على سبيل القصر ؟ نكتشف أن الرسالة التي تحملها النبوءة عن « تخوم جديدة » للعالم ليست فالأ حسنا ، بل على العكس فاننا نجد فيها تفسيراً قاتماً لقصة البشرية . فالرجال عندما ينبذون أوطانهم سعياً وراء حدود جديدة لا يكون ذلك منهم الا لكونهم قد فقدوا السعادة في أوطانهم ، كما يوحى بذلك الفينسوف القرطبي ، كما أن النبوءة بأن « تيتس » - شقيقة الأوقيانوس وزوجته - سوف تسمح في يوم من الايام باماطة اللثام عن تلك الأسرار الكامنة فيما وراء حدود المعلوم هي نظرة للمستقبل تفيض لعنة بأكثر منها اعلاناً بهيجا باكتشاف جديد .

ولم تكن الرحلة صوب المجهول في القرن الاول الميلادي اقداًما توجهه نفة متفائلة بتقدم البشرية ، أو رغبة في استكناه أماكن لم يسبق ارتيادها ، كما كان مفهوماً في عصر النهضة ، وانما كن الأمر على تقيض ذلك ، فقد كانت الرحلة تجاه المجهول عاقبة لهبوط من منزلة فردوسية سابقة عاش فيها الانسان . وكانت لحمة وسدى للعصر الذهبي ، وفي هذا العهد لم تكن روح الاستكشاف الجغرافي فضيلة وانما كانت بلاء نحيسا نتج عن

خرق الناموس الطبيعي المقدس للعصر الذهبي . لقد فر الانسان من أرض الفردوس المفقود ، وهو ان أدرك مفهوم « التغيير » الذي أفضى به الى « البلبلة » فقد كان هذا لزاما عليه لمجابهة عالم « قد ألغيت فيه كل الحدود » .

ولو نحينا جانبا هذا التمجيد المعاد (ولا نقول النمطي التكرار) الذي حظي به القرطبي الشهير لوشيوس أنايوس سينيكا منذ عام ١٤٩٢ . لكنت هناك حاجة ملحة الى تفسير ينهض على النص الأدبي دون غيره ، ففي ضوءه - ودون أي دهشة للقراري - نرى أن اكتشاف أمريكا نفسه سيرى في ضوء مفاهيم دعى نرى كيف . . ولم ؟

١ - الناموس الطبيعي والعصر الذهبي

بالنسبة لكتابات المؤلفين الجريكو - لاتين حول العصر الذهبي ، من هسيود حتى ماكرونيوس ، مروراً بديموقريطس ولوسيان ولوكرتيوس وأوفيد ومرجيل ، كان هناك زمان ، في عهد ساتورن ، كانت تنتج فيه الأرض تلقائياً الغذاء الضروري لبقاء الانسان ، وكان الناس يولدون ويبلغون أزدل العمر « في حقول الآباء والأسلاف » (سينيكا) . و « يحيون كالآلهة في هدوء بمنأى من الألم والاعياء » (هسيود) (٤) . وفي هذه الايام « كان الربيع أبدياً ، وكانت الريح الندية تداعب بأنفاسها الحرى هذه الازهار التي تنمو تلقائياً دون غرس ، وكانت الأرض تنتج المحاصيل الوفيرة بلا حرث ، أما الحقول التي لا يرعاها أحد فكانت مغطاة بسنبال الحنطة التي تتناقل بحباتها » (أوفيد) (٥) .

« لم يكن للدور أبواب تغلق ، وكانت ضروع الماشية الوداعة تنتفخ مكتظة باللبن ، كان عصراً لا كره فيه ، انتزع منه الغضب ، وسرحت فيه الجيوش ، ونزع السلاح » (البيوس تيبولوس) (٦) .

(٤) Hesiod الأعمال والايام

(٥) Ovid : التحولات

Metamorphosis, I, Verses 89-1159, Antonio Antelo in his essay on "El mito de la Edad de Oro en las letras hispanoamericanas del siglo xv", Thesaurus, No 1, January-April, 1975, Bogota, Instituto Caro y Cuervo, p. 94.

وهو يؤكد تأثير نص أوفيد على الشعراء والمؤرخين والمشتغلين بالدراسات الانسانية ابان المصور الوسطى وكيف انتقلت الاسطورة الى أمريكا .

Tibullus, Elegia III, in Antologia de poesia latina, Bogota, (٦) Instituto y Garoy Cuervo, 1981, p. 89.

والحقيقة أن كل شيء كان يبدو في مراحل البشرية الأولى سهلاً
ميسوراً ، ويعيد « اسحق باردو » الى أذهاننا - مستشهداً بكتاب
ديلمون المقدس الذى وجد قبل أن تطرق منظومات هومر أسماع الاغريق
بألف عام - أن الحضارة السومرية سبق أن أشارت الى هذا :

« الزمان الآخر ، الذى ضم عهداً لم يكن فيه أفاع أو عقارب ،
ولا ضباغ أو سباع ، ولا كلاب برية أو ذئاب • لم يكن فيه جزع
أو هول ، ولم يكن للانسان منافس أو مزاحم » (V) •

لم يعرف الانسان كنه الألم والموت ، وهذا يقين راح الاغريق يرددونه
فى اقتناع تام عندما نادوا بأن العصر الذهبى لم يعرف الكدح الشاق ،
وانه خلا من كل معاناة جسدية أو معنوية ، وأن اللين كان يسوده منذ
الميلاد وحتى الموت • وحتى الموت نفسه كان كالأستسلام للنوم « يفشاك
زافلا فى الأحلام » كما يذكرنا هسيود • ولم تكن هذه الحياة الفطرية
الشاعرية تقتضى املاقاً من أى نوع ، فما أوفر وأيسر نوال تلك
الاشياء القليلة التى تكفل السعادة • وفى النظرة الكلاسية كان جليسا
أن الرغبة والعوز يأتیان نتيجة للحاجة أو الندرة لا نتيجة للاشباع
أو الوفرة • وإذا لم يكن هناك صراع أو عنف فلم يكن ذلك الا لأن كل
انسان كان قانعاً بما لديه وبما كان عليه ، فسر السعادة يتوقف دائماً
على رضا المرء بما تحت يديه •

لقد عاودت هذه السعادة الظهور بسمات مشابهة فى الفرائيس
الأرضية فى كل الأديان ، فى تصور لجنات عدن التى تتكرر بنقمة واحدة
عن « العالم كهبة » منح دفعة واحدة وإلى الأبد دون ما حاجة الى اختباره
أو استبداله بآخر ، ان السعادة التى تقوم على انعدام العوز وعلى اشباع
الرغبات الأساسية تحظى بذيوع يتسم بالقلو فى بلاد الكوكان فى العصور
الوسطى ، وفى الجوجا Jauja فى العالم الاسبانى ، ثم تسبغ عليها
العقلانية فى طوباويات عصر النهضة ، فالأساطير على اختلافها تكرر جوهر
عالم خاصى مثالى ظهر فى العصر الذهبى •

وهذا الجوهر أو الأساس نفسه يمكن تمييزه فى أساطير المجتمعات

(V) استشهد بها اسحق ج• باردو فى
Fuegos bajo el agua : la invencion de Utopia, Caracas, Fundacion La
Casa de Bello, 1983, p. 20.

ويذكر باردو بأن فى ملحمة جلجامش كان يوجد مكان مترف شابه • حديقة الآلهة التى
كانت « معاملة بشجرات الاحبار الكريمة » •

المعاصرة : الوفرة في السلع الاستهلاكية ، وإمكانية الاختيار الحر من تشكيلة من المنتجات يزيد العرض فيها عن الطلب ، واشباع الحاجات الأساسية ، والإغراء الحاذق للدعاية . والتخفيض المسوأل في ساعات العمل ، والتبطل الذي تحول إلى حقوق مميزة (الإجازات ، وقت الفراغ ، العمل أربعين ساعة أو أقل في الأسبوع) ، والعلاقات الإنسانية الواضحة في سبيل مساواة متنامية ، ومشروعات قوانين اجتماعية جديدة توصف عادة بأنها طوبوية .

ولكن ، بالرغم من أن الأسطورة لم تزل باقية إلى اليوم في صورة حقيقة واقعية تحولت إلى إشارات تعيد للأذهان - غالبا دون علمنا - أكثر مناقها جلاء ، فإننا نحسن صنعا إذا تذكرنا أن القاعدة التي قام عليها هناك العصر الذهبي الكلاسي وانسجامه ، والتي ضاعت وسط انفظاظه . تتمثل في ثبات العالم الذي ينبغي أن لا يتغير منذ أن تبلور في شكله النهائي وإلى الأبد .

الثبات كضمان للفردوس :

يقوم العصر الذهبي على نسق مسلم به لا يرقى إليه الشك لأنه متأصل في طبيعة الأشياء نفسها ، نسق هو في جوهره كواحدة من الدورات الطبيعية التي تعين مواسم السنة ، والتي تسبب أطراد الحاصلات على التوتيرة نفسها تبعا لقوانين سماوية ، وسينيكاً نفسه يشير إلى ذلك في خطاب إلى لوسيليوس : « أن أول البشر الفانين وذرائهم يتبعون الطبيعة دون افساد » (أ) .

ولكن هذا النسق الطبيعي كان يكفله أيضا تقسيم العالم إلى قارات لا اتصال بينها بسبب البحار الشاسعة والمحيطات . وكانت هيولية الكون السابقة تشوشا لكتلة لا قوام لها لم تتخلق بعد . وكان ضمان التوازن الهش للعصر الذهبي القائم هو مبدأ تقسيم العالم ، وهو أطراد يعاود الظهور في الحديث عن نشأة الكون في كافة الأديان تقريبا ، أن كرونوس

(أ) سينيكاً ، خطابات إلى لوسيليوس Letters to Lucilius XC ويعين سينيكاً بلاد اليونان مكانا للعصر الذهبي ، متعفا مع يوسيفونيوس في أنه العهد الذي « كانت السلطة فيه في يد الحكماء » .

أن سولون « الذي أقام أثينا على مبدأ المساواة القانونية كان واحدا من الحكماء السبعة المشهورين » وقد أقام نموذجاً مثاليا نظمه فيثاغوراس وانتقل إلى سقلية والمدن الإغريقية على الشواطئ الإيطالية .

رب الزمان قد رتب العالم الاغريق ونظمه وسط قارات ثلاث انتشرت حول مركز الكون المتمثل في البحر المتوسط ، أو بحر نوستروم كما أطلق عليه الرومان فيما بعد . لقد وزعت القارات الثلاثة على شواطئه مثل « الضفادع على ضفاف بركة » (افلاطون) : آسيا (ASU) حيث تشرق الشمس ، وأوربا (Ereb) حيث تقرب ، وأفريقيا (Afar) المجدية حيث تمر ، والتي كان الاغريق يطلقون عليها ليبيا (٩) ، لقد كان للعالم المعروف حدود ثابتة . سبيدون في فينيقيا والأيوكساين في البحر الأسود في الشرق ، وأعمدة هرقل وبحر تينيبروزو في الغرب ، و « ثراث » في الشمال و « الجبشة » في الجنوب ، وهي في الجملة وبصيغة هندسية تمثل قرصا منبسطا حدوده يشكلها مجرى الأوقيانوس الذي يحيط بالقارات الثلاث .

ولكى تظل هذه النظرة للعالم باقية في الزمان فان هذا المشرف كان لا بد أن يظل ثابتا لا يتغير ، حسبما يشرح الكوروس في ميديا .

« كم كانت القرون التي عاش فيها اسلافنا نقية خالية من كل حقد ومكر . كان كل واحد على اتصال بشاطئه في دعة ، و يبلغ أرزل العمر في حقول أجداده ، وهو غنى بالقليل دون أن يعرف أى منافع غير تلك التي تهبها له أرضه » (١٠) .

كذلك تيبوليوس Tibullus فانه يعيد الى الخواطر ما كان عليه العصر الذهبي .

« كان عهدا بلا نظير ، عندما لم يكن في الأرض مراس متسعة على الشطآن ، وعندما لم تكن أشجار الصنوبر الجوفاء (السفن) تتحدى البحار ، ولم يكن التاجر يسلم نفسه لمخاطر الأرض المجهولة » (١١) .

كان الأمر ببساطة أن يولد المرء ويموت في نطاق حدود شواطئه الضيقة . وإن يقنع خلال حياته بنتاج أرضه ، وإن لا يعرف أو يمتلك الفضول ليعرف ما هو خارج حدود حياته اليومية .

(٩) لقد كانت هذه المناطق الثلاثة تعني أكثر ما تعنيه جغرافيا فحسب عند مجيء المسيحية ، فقد حسب بنويعات دينية ومان أسطورية من بينها التالوت المقدس ، وأبناء نوح الثلاثة الذين انحدرت عنهم العناصر البشرية الثلاثة - أحفاد سام وحام وياث - ، والمجوس الثلاثة . والتاج البابوي ، والدلالة الدينية الصوفية للرسم ٣ .

Medea, op. cit., p. 306.

(١٠)

Elegia III, op. cit.

(١١)

لم يكن الهناء ورغد العيش في العصر الذهبي مكفولين من خلال العزلة والرضا عن النفس وحسب ، ولكن بافتقاد الفضول تجاه ما هو كائن خارج حدود عالم الفرد اللصيق ، وكان تعقل هذا الأمر من البساطة بمكان ، فإذا كانت الحاجات الأساسية يتم اشباعها على الشاطئ الذي يعيش عليه الانسان فما من سبب يدعو للبحث عن عوالم جديدة خارج تلك البقعة التي يستوطنها من الأرض .

التوسط وخطيئة الإبحار

بيد أن وجودا لا يتخلله أى انشغال لا بد أن يقضى الى السأم والتوسط ، أن الشعراء اللاتينيين الذين تفتوا في مديح العصر الذهبي تكلموا عن الـ *Aura Mediocritas* ، ومن أن هذا التوسط الذهبي هو الشبح الذي يهدد سعادة العالم .

وكما هو الحال في الفردوس الأرضي بسفر التكوين ، الذي طرد منه آدم وحواء وكان كل شيء قد وضع تحت امرتهما بفضل نظام الخلق الطبيعي السماوي ، فإنه ليخامرنا الظن أن الانسان الذي عاش خلال العصر الذهبي قد تمت غوايته بواسطة فاكهة محرمة ، غواية استحثها البرم الذي أتى - في تناقض ظاهري - بكل الرضا .

وانطلاقا من هذه الفكرة وحدها يمكننا أن نفهم لم ترك الانسان هذا الزمان الميمون يغلت منه ، فلكي يفر من الحلقة الذهبية التي أحاطت بالفردوس لم يكن بد من أن يجازف خارج حدودها ، بالرغم من أن الاستسلام لغواية الجديد قد أفقد الانسان - وبوعي منه - حاله الذهبية ، وأرداه في مهاوى سباقات الفضة والبرونز والحديد ، كما يوضح هسيود على وجه التحديد في نص كان كلاسيكيا حتى في زمن الاغريق القدماء . ان ديموقريطس وكذلك بوسايدونياس - في محاوراة أفلاطون التي توضح أصول الحضارة من خلال أسطورة بروتاجوراس - التي تشمل اشارات أسطورية الى الشعراء : أورفيوس (ابن أبولو وكاليوبي) ولينوس (ابن أبولو ويورانيا) تتناول الانحطاط المتوالى عبر عصور تاريخ البشرية في تفصيل (١٢) .

ولكن أى فاكهة تلك التي أغرت الانسان يمثل هذه القوة بحيث قادته الى أن ينهى مثل هذا العهد السعيد ؟ انه بدءا من سينيكيا يجمع

(١٢) هم مؤلفون توفر انطونيو آنتلو Antonio Antelo على دراستهم في الفقرة المستشهد بها .

المؤلفون الكلاسيكيون على الإشارة الى تلك الفاكهة الكريمة بأنها « السفينة الشريرة » التي بها هجر الانسان للمرة الأولى « شاطئه الخاص » « لقد حملتهم صنوبرية من تيسى Thessy ، من قوانين تقسيم العالم المثالية الى فوضى الكون قبل الخلق » ، وهو يشرح فى ميديا معيدا للأذهان كيف بنيت سفينة الأرجو من صنوبر جبل بيليون Pelion فى تساليا Thessaly للذهاب فيما وراء حدود المعلوم ، الأيوكساين ، ان الأبحسار قد أعاد التشويش الى العالم بأن أتاح الاتصال فيما بين أجزائه التي كانت متباعدة بحكم النظام الطبيعي ، كما نلاحظ فى تفجع الكوروس :

« لم يعد هناك شيء باق على حاله فى هذا العالم منذ أن أصبح صالحا للملاحة . ان أى قارب صغير يمكنه أن يمخر فى أعالي البحار ، وانهارت بذلك كل الحدود » (١٣) .

كذلك فان أوفيد فى حديثه عن العصر الذهبى يحدده تاريخيا فى الزمان عندما : « لم تكن أشجار الجبال قد قطعت ، ولم يكن هناك نزول فى المياه المنبسطة لزيارة عالم آخر ، أما البشر الصانون فلم يعرفوا شطآننا غير تلك التي لبلادهم » (١٤) .

وتيبولوس أيضا يحدد نهاية العصر الذهبى بالملاحظة التى طافت فيها « جذوع الصنوبر المفرغة » « متحدبة الأمواج » (١٥) ، والنتيجة قاطعة واضحة ، وهى : أن توازن العالم القائم على عزلة أجزائه قد قضى عليه بسبب الملاحة التى وصلت هذه الأجزاء بعضها ببعض .

ولكى نفهم الدلالة الحقيقية لهذا الصدع لا بد أن نتذكر أنه اذا كانت اليونان تنظر لنفسها ، كمركز للعالم حتى ذاك الوقت ، فقد كان ذلك لنبات موقع الملاحظ ، وللامتياز الذى يبدو أن هذا النبات كان يضيفه على وجهة النظر ، ولكن مع الملاحة ظهرت وجهة نظر مختلفة ومن ثم نسبية مختلفة ، ولم تعد هناك أماكن ذات امتياز . وبهذه الطريقة نفسها وبسبب ذلك ، من أن العالم كان مرتباً حول البحر المتوسط فى المنظور الذهبى والفردوسى . فبمجرد أن اختفى مركزه الوحيد فان « الأراضى الأخرى المأهولة يمكن أن تعزى الى الأطلسى » حسبما تلمس أرسطو بدهيا فيما قبل . ان « الأراضى المأهولة » ، من حيث الناس الذين يحيون

Medea, op. cit., p. 308, pp. 367-370.

(١٣)

Ovid, op. cit.

(١٤)

Tibullus op. cit., p. 89.

(١٥)

عليها ، تتصل ببحار ليس من الضروري أن تكون هي البحر المتوسط الذي توقف لأول مرة في تاريخ الغرب عن أن يكون المركز الوحيد الممكن للعالم ، وهي خطوة اتخذت لتسوية المغامرات البحرية التي كانت قد رتبت لما بعد أعمدة هرقل في مضيق جبل طارق .

٢ - انتهاك أسطورة

وبرغم ذلك وبدلا من الاستفادة المبهجة بالامكانيات التي أتاحتها الملاحة ، فإن انسان العصر الكلاسيكي اكتفى بالنواح على العصر الذهبي ، ومن المهم أن نتذكر أن فيرجيل Virgil في نشيده الرابع من قصائده الرعوية Bucolics يعلن عن عصر ذهبي جديد في روما على أساس أن البحار « سوف يمارى البحر » ولن تكون هناك بضائع « لمبادلتها من خلال الصنوبر العائم » . ولن يكون ممكنا الا أن نتخيل المستقبل وقد بدأ باختفاء كل « أثر للمكر القديم الذي يدفع بالسفن للذهاب الى نيتس » ، ان « الزمان القادم » عودة خالصة الى الماضي الفطري الشعري الذي كان قبيل الملاحة ، وستكون العزلة ونهاية الاتصال المتبادل ضمانا للفردوس مرة أخرى .

« ان نسقا عظيما للقرون القادمة قد ولد » . هكذا تنبأ الشاعر وهو يعكس معنى الاشارات التاريخية بأن العصر الذهبي قد ضاع بلا عودة في الفظاظة التي سادت illo tempore ، ومع ذلك فإن هذا «النسق العظيم» لم يكن الا ماضيا قد استرد بالقوة ، وكان التصور الذي ذاع مع نهاية عصر الحديد أثناء حكم أكتافيوس أن هناك إشارة ذات دلالة الى عودة استريا Astrea ابنة زيوس وثيميس الى الأرض ، وكان قد قدر عليها جبرا أن تلوذ بالسموات في نهاية العصر الذهبي .

استعادة الماضي في المستقبل

« انظر ، كيف أن كل الأشياء مهتلة للقرن الجديد » . هكذا بصر فيرجيل في توجهه الى القنصل بوليو Pollio الذي خصه بنشيد الرعوي . « كل شيء سيعود كما كان » ، وسوف تكون هناك نهاية « لشعب الحديد » ، وسينفض شعب الذهب في كل أنحاء العالم ، « وسيفتفي الشر وتحرر الأرض من « الخوف الأبدي » ، وستموت الأفاعي

و « لن تخشى القطعان الأسود » وسيسمع العصر الذهبي القادم للمشرية
باقترحام عهد جديد من الوفرة :

« سوف تنشر الأرض طليقة فأكبتها الأولى في كل الأرجاء (٠٠٠)
وستأتي صفار الماعز بنفسها راضية إلى المنازل وقد امتلأت ضروعها
بالألبان (٠٠٠٠) وستتدلى قطوف العناب من العوسج البري ، وتنضج
بالمز أشجار السنديان الراسخة » (١٦) .

ان فرجيل لم يصنع أكثر من اظهار الحنين الجارف لماضٍ مفقود ،
واضفاء المثالية المتأصلة في الـ *Laudaror temporis acti*
والتي تحولت إلى موضوع للأدب : « ان عصور الماضي كانت الأفضل
دائما » ، لقد وقت بالفرض عندما استدعت في الوقت المناسب ذكريات
الماكسيماجويدا في الانشودة الخامسة عشرة من فردوس دانتي عن العصر
الذهبي لفلورنسا عندما « في وسط هذا الهدوء السابغ ، وهذه الحياة
الجميلة التي يتمتع بها كل فرد ، وبين هؤلاء المواطنين الفخورين ،
فالمدينة : « خلال أسوارها القديية حيث تسمع حتى *Tierce and nones*
كان المرء يعيش في وثام مع نفسه ، متزنا ، متواضعا في غير غرور » (١٧) .

أو ملاحظة فردى الساخرة عندما يعلن : « دعونا نعود القهقري إلى
الأيام الخوالي ، وسيكون هذا تقدما » . أو اقتراحات وليم بليك في « أغاني
البراءة » :

« علينا أن نعيد العصر الذهبي ، وأن ننبد هذا التقدم الذي ليس إلا
عقابا من السماء جزاء وفاقا للعصر الحديدي » (١٨) .

ان الماضي قد حل في المستقبل ، حتى في أكثر الطوبويات ثورية
وتقدما ، فهل من المصادفة أن طوبويا اشتراكيا مثل سان سيمون كتب
في « المنتج *le producteur* » : « ان العصر الذهبي الذي وضعه في
الماضي تقليد عشوائي يلوح ثامنا » (١٩) .

ان هذا اللبس فيما بين الماضي والمستقبل نجده في أسطورة الجنة ،

Virgil, *Eclogue IV*. (١٦)

Dante Alighieri *Il Paradiso*, Canto XV. (١٧)

William Blake, *Poemas Profeticas y prosas*, Barcelona, Barral (١٨)

Editores, 1971, p. 98.

E. M. Cioran in *Hisfoire et Utopie*, Paris, (١٩) استشهد بها

Gallimard, 1977, p. 133.

التي تشترك معها أسطورة العصر الذهبي في وجوه كثيرة . فالرؤية المتزامنة لجنتين تكاد تكون سمة كل الأديان .

فاذا كانت جنات عدن هي أصل البشرية وماضيها فان جنات ما بعد الموت post moriem التي أعدت للمسعدين الناعمين بالبركات هي مستقبلها ، فمنذ أن طرد الانسان من الفردوس الأرضي انطلق يتطلع الى أرض كنعان الموعودة ، ان قوة تأثير الأيام الخوالي السعيدة قد غزت الأمل المشروع في الأيام المقبلة .

ومع أن أسطورة الفردوس تستحق دراسة مستقلة فمن المهم أن نتذكر أن مجال تأثيرها عند أول رؤية لأمريكا كان جوهريا ، ان تحليل مكان موقع L'pos : الأرض الموعودة كحافز رئيسي للهجرة ، خصوصا في البلاد التي نزحت اليها جماعات المستعمرين الأولى لتوافسح دينية (الولايات المتحدة الأمريكية وباراجواي والأرجنتين) ، يؤكد أهميتها كما تظهر في هذه الأعداد الوفيرة من فهارس الكتب التي صنفتم من أجلها . ولكن ، لنعد ثانية الى العصر الذهبي .

الخرب من خلال العيد :

لقد تحدثنا حتى الآن عن أسطورة العصر الذهبي كمفهوم زماني فقط وكعبير عن تبايرج الشوق الى ماضٍ نستبد بالانسان وهو يحاول أن يتجاوز آفاق التاريخ ليؤسس أهمية للنماذج الأصلية في لحظة يتمنى أن تبقى نقية عبر الأبدية ، أو أن يستعيدتها في صورة مثالية تنبثق في المستقبل ، ومع ذلك فمن الممكن أيضا استعادة الماضي الذهبي ومقارنته بالحاضر ، وبذلك نتجلى شرور مجتمع العصر الحديدي على نحو أكثر وضوحا ، ويمكن للانسان حينئذ أن يقترح تغييرا ثوريا للحاضر متحايلا على ذلك بتذكر الماضي .

ففي محاوراة الساتيرناليا Saturnalia بصور لوسيان بطريقة مسرحية العيد الروماني الذي يرتدى فيه العبيد الملابس بلون الأرجوان** ويطلبون من سادتهم كل ما يشاءون ويتبادلون معهم الهدايا ، ففي ذكرى الأيام الهائلة خلال حكم ساتورن - التي كانوا يقيمون فيها المهرجانات في اليوم السادس من ديسمبر كل عام لمدة ستة أيام - كان الرومان يعيشون ثانية أيام العصر الذهبي المفقودة من خلال تمثيل ما يبيح عكس الأدوار التقليدية فيما بين السادة والعبيد .

(★★) رمز السلطة والمكانة الرفيعة - (لترجم)

وفي بداية المحاوره يتذكر الاله ساتورن مملكته في حنين جارف :

« كان كل شيء في هذا العصر ينبت دون بذر أو حرث ، ولم تكن الأرض تعطى سنابل القمح ، وإنما خبزاً ولحماً مطهواً ، كانت النهرات تفيض بالأنبذة ، والينابيع تنفص باللبن والمسل ، وكان الرجال أعفاه طاهرين ، قلوبهم قد قلت من ذهب » .

ولهذا السبب فانه خلال احتفالات هذه الفترة :

« يصبح كل شيء جلبه ولهو وأغانى ومساواة بين العبيد والرجال الأحرار ، لأن مملكتى لم تعرف الخدام ، حتى أنا السيد لم يكن لدى أحد منهم » (٢٠) .

ورغم ذلك فان أسلوب لوسيان هجائى ، ومن الواضح أن هدفه لم يكن دعوة لعودة الى « مملكة ساتورن التى سرعان ما زالت » بقدر ما كان نقداً للواقع الحاضر من خلال اتهامات « كرونوسولون » Chronosolon « كاهن وعراف ساتورن » ، فى خطاب الاحتجاج الذى وجهه لاله :

« ما الخبر يا كرونو سولون ؟ يسأل ساتورن « انك تبدو منزعجا »

فيجيبه : « ليس من فراغ .. فانى أرى الأشرار والمارقين الضالين يثنون بالغنى ويعيشون فى حبور ، فى حين أننى أعيش أنا وغيرى من الناس المهذبين نكابد الفقر بلا معين .. رباه ، ألا تريد أن تضع حدا لهذا الظلم وأن تعيد توطيد المساواة ؟ » (٢١) .

هكذا نجد للمرة الأولى أن ذكرى العصر الذهبى تتيح رؤية نقدية للحاضر من خلال عملية السرد القصصى التى تعقد المقارنة بين عهدين ، فالحطاياء والجور قد تجلت أوضح ما تكون بهذه المقابلة البسيطة بين الصورة والصورة المضادة للواقع ، ان نقيض الحقيقة الواقعية - صورة العالم فى انتكاسته التى تداوم الظهور فى الأساطير والقصص الرمزية الخاصين بالعصور الوسطى على نحو وليمة الحقى والأسقف الصغير وسيد الفوضى - مدمر ومخرب فى معظم الأحوال ، ويكفى أن نقرأ شكوى كرونوسولون الأخيرة الى ساتورن :

« يستطيع الفقراء أن يحملوا أى شيء بطريقة أفضل لو لم يشهدوا غبطة الأغنياء وهنائهم . انهم يخزنون من الذهب والفضة الكثير ويعجبسونها

(٢٠) Las Saturnales, I, وقد استشهد بها اسحق ج. باردو فى Fuegos bajo el agua : La invencion de Utopia, pp. 115-117.

Idem.

(٢١)

(٠٠٠٠) • وهذا هو ما يخنقنا ، ويجعل من قسمتنا شيئا نتوء به
(٠٠٠) ، إذن ، بدل من حالنا وأعد توطيد مساواة الأيام الغابرة » (٢٢)

ان مبدأ السخرية لدى لوسيان - الذى يتكرر ظهوره فى طوباويات
الأدب السلبية الأخرى وخصوصا رحلات جلفر لجوناثان سويت - يضيف
مدلول المطالب الاجتماعية على أسطورة العصر الذهبى ، لا المستقر فى الماضى
حسبما هو تقليدى ، أو فى المستقبل كما أعلن فيرجيل ، بل فى الحاضر
الذى لا بد من تغييره تغييرا جذريا •

ويمكن أن يحدث هذا التغيير بوسائل سلطوية ، فنموذج الماضى
يوضع قسرا فى الحاضر ، كما يطالب أفلاطون فى « القوانين » • فضلا عن
أن تكون الرفاهية والتمتع بوقت الفراغ والغذاء الجيد فى تناول المرء ،
فان أفلاطون يقترح استعادة جوهر العصر الذهبى بالقوانين الأخلاقية
والسياسية التى تؤلف نموذجا يستمد الهامه من مبادئه ، ولكن تطبيقه
يتم طبقا لقوة القانون • وهكذا يوصى معاصريه :

« بمحاكاة الحياة الأسطورية فى عصر كرونوس بكافة الوسائل
الممكنة ، والرضوخ لكل ما فينا من مبادئ خالدة » (٢٣) •

وهذه الحياة الأسطورية ليست فقط هى :

« الحياة فى تلك الأيام ، بما كان فيها من حصاد وافر لا يحتاج
لزراعة ، ومناخ دائم الاعتدال يغنى الناس عن الملابس والبيوت ، فى حين
مرقدهم ، فراش لين من العشب الكثيف » (٢٤) •

وكما يوضح فى « السياسة » فإنها تقتضى تدخلا فعلا ومتعمدا من
الانسان ، مقتفيا مبادئ الحكومة الصالحة :

« حسنا • • فماذا لو أننا اخترعنا دولة من نسج الخيال ، قضية
يطرحها سقراط كتحد ارتضاه أفلاطون فى « الجمهورية » ، وكتب :
« دعونا نبني مدينة فاضلة كما لو أسسناها على مبدأ » (٢٥) ، وهذا
التأسيس لعالم مثالى جديد يتفق مع النموذج الذى اقترح نظريا ، يعبر

Ibidem,	(٢٢)
Plato, Laws IV, 713 e,	(٢٣)
Plato, Politics 272 a,	(٢٤)
The Republic II, 368 c-c, 369 a,	(٢٥)

عن الانتقال من أسطورة العصر الذهبي الى الصياغة العقلانية للطوباويات
التي سجلت بأوضح ما يكون عندما نشر مؤلف توماس مور عام ١٥١٦ .

الهجرة الى الأراضي التي بقي فيها العصر الذهبي :

بالاضافة الى الأدب الكلاسيكي المتنوع الذي يتناول العصر الذهبي
والحنين اليه ، وإلى التدخل انفعال لصناع القانون في سعيهم لاعادة صوغه
معنويا ، فان هوراس يقترح بديلا حاسما من وجهة النظر الامريكية
للأسطورة . ويحدثنا هذا الشاعر الروماني قائلا : اذا لم يعد للعصر الذهبي
وجود هنا (في أوروبا) فعلينا أن نهجر الى الأرض البعيدة (عالم
جديد) ، لعله لم يزل قائما هناك .

ان هوراس - المعاصر لفيرجيل - لم يكن يؤمن بإمكان العودة الى
الماضي قبل الإبحار . ومع افتراض أن روما مشغولة بصدورها الناجمة عن
الزراعات الداخلية والحروب الأهلية لم يكن هناك من سبيل أمام الوطنيين
المخلصين غير الهجرة ، وإذا لم يكن للعصر الذهبي وجود وإذا لم يكن
هناك من سبيل لعودته في عالم الحديد الأوربي ، فان العالم الجديد لا بد
أن يقام في « مكان آخر » حيث يسود العصر الذهبي .

ويكفي حينئذ أن نبارح الحاضر ، لا بخداع النفس بالحنين الى ماضي
تذكره ، أو تنية النفس بانبثاق المستقبل عنه ، وانما بالقيام بمهمة الملاحه
البسيطة عبر البحار الى أرض يمكن أن يعيش فيها الانسان في الحاضر كما
كان يعيش في الماضي ، ومن الغريب أن الإبحار الذي أغرق أوروبا في
شروع عصر الحديد يمكن أن يكون عونا للانسان في استرداد سعادته
الضائعة .

ان الثقة بأن هذه الأرض المجهولة لم يزل يسودها العصر الذهبي
تأتي من حقيقة أن « سفينة الأرجو لم يسبق لها أن أبحرت عبر هذا
الطريق » . فالتاريخ اذن يمكن أن يبدأ مرة أخرى متحررا من أخطائه
القاتلة ، في أرض لم يسبق اكتشافها ، في أرض قد صينت لأن السفن
التي تدنس كل الحرمات لم يسبق لها أن رست هناك ، « ان إلها حكيما
قد فصل الأرض القابعة في محيط مستوحش غير ألوف » .

وهكذا يقترح الشاعر في ايوداته epodes (*) :

« ان المحيط الذي يطوق العالم في انتظارنا : دعنا نبحت عن البلاد
السعيدة ، وعن الجزر الغنية حيث تعطى الأرض الحبوب كل عام دون

حرث ، وحيث الكرمات غير المشذبة قد ازهرت ، وأشجار الزيتون قد انطلقت براعمها دون أن تخبى الآمال ، والتين الأسود ، وهو يزين أشجاره ، والشهد يفيض من ثقب أشجار السنديان ، والجداول تنحدر من سفوح الجبال العالية باردة هداية » .

وفى هذه الجزر الواقعة فيما وراء المحيط فان المناخ معتدل . فما من أمطار غزيرة ولا جفاف .

« فرياح ايروس Eurys الرطبة لا تفرق الأرض بمطرها الغزير ، والتربة القاحلة لا تترك الحبوب الملقحة نهبا للجفاف ، قرب السماوات يلطف ويحمى من كل تطرف أو افراط » (٢٦) .

ان الإيماوات الشعرية فى الأدب الاغريقى القديم قد تحددت فى صرامة فى التعبير اللاتينى لهوراس : بأن العصر الذهبى قد انحسر عن القارة الأوربية أمام العصر الحديدي ، وبقي مصونا فى جزر قصية لا يستطيع أحد بلوغها . ان أوليس - بحار هومر العظيم - قد وجد من المناسب أن يرسو فى جزيرة سيروس « حيث لا ينتاب المرض الكريه البشر التعساء » ، وحيث تحظى قطعان الماشية وحقول الحبوب والكروم بحياة طويلة هادئة » . لقد أكد المؤرخ هسيود فى الأعمال والأيام Works and Days أن « سباقا مقدسا بين الأبطال الذين يطلق عليهم أنصاف الآلهة » قد رتبته « كرونوس والد الإله زيوس فى أطراف الأرض » حيث يعيشون :

« وقلوبهم عامرة بالطمأنينة ، فى الجزر الناعمة بالسعادة ، قريبا من المحيط بدواماته العميقة الفور ، هؤلاء الأبطال المحظوظون الذين تنتج لهم الأرض - التى تغل فاكهة فى حلاوة العسل - ثلاث مرات فى العام ، بعيدا عن الخالدين فى الأرض التى يحكمها كرونوس » (٢٧) .

ويوضح هوراس أصل هذه الأرض البعيدة المجهولة حيث بقى العصر الذهبى مؤكدا أن « جوبيتر قد فصل هذه الشواطئ عن الدنيا ، واحتفظ بها لعنصر بار ورج بعدما تلتخ العصر الذهبى بالبرونز : بدءا بالبرونز ثم بالحديد اشتدت قسوة العصور التى سيفر منها الانسان - حسب نبؤتى - فى الوقت المناسب » (٢٨) .

Horace, Epode XVI.

(٢٦)

Hesod, op. cit., vv. 169-174.

(٢٧)

Epode xvi.

(٢٨) التلميحات الأخيرة فى الإبيودة

الرحلة الأسطورية واختلافها عن الأخرى :

ان « الهروب فى حينه » الى أرض قد عزلها الخالق عن العالم الأسمى و كى يديرها لجنس بشرى تقى ورع ، تلك الأرض التى تحدث عنها هوراس ، لا يمكن أن تكون غير القارة الأمريكية . كما أن تحول موضوع الحنين من الأزمنة الى الأمكنة - حسب رؤيته - قد نم عن الإشارة التى بموجبها سيتم اكتشافها جغرافيا بعد خمسة عشر قرنا . ان أمريكا - المشهد الطوباوى والمكان السعيد ، ستظل قابضة فى هذا الموقع الذى تم الحدس به منذ العصور القديمة كملاذ أخير للعصر الذهبى .

ومن هنا فصاعدا يمكن القول بان ايقاعا معيننا للعصر الذهبى المفقود قد استبدل بصيغ أخرى ممكنة للسعادة ، فبفضل الترحال الذى يسرته الملاحه أمكن فى النهاية اكتشاف المجهول والعثور على الأرض الأخرى التىبقى فيها عصر ذهبى مائل .

وفضلا عن هذا فيفضل الملاحه فطن الانسان لواوسع آخر وأدرك الفروق فيما بين البشر والأماكن ، ان مواجهته بالآخر قد منحته الشعور بالنسبية ، ذلك الشعور الذى كان يفتقر اليه أثناء حياته فى عاله القديم المغلق المحكوم حكما مطلقا ، ان رحلات الأوديسة قد أشارت الى تنوعها الغريب ، فكل جزيرة زارها « أوليس » كانت مختلفة ، وكان لها نظامها الواضح المتميز ، فردوسيا كان فى بعض الأحيان وجهنميا فى بعضها الآخر ، وحتى لو اقتصر الأمر على نطاق البحر المتوسط الذى جال أوليس خلاله ، فان اختلاف العالم صار جليا واضحا لأوليس ولانسان العصر القديم . ان الأوديسة لم تكن غير سرد تاريخى لأحداث تلك الرحلة ، وخلال سرد الوقائع تتجمع الفروق التى تظهر أيضا وجود أماكن فردوسية شاعرية ، مثل جزيرة سيروس Syros ، أو غار الموريات ، وقصر السينوس ملك الفوشيين ، وكلما ازدادت الريادة والكشف ازداد ما هو خليق بالممايزة وازدادا ما يلوح من آفاق جديدة . وبدلا من أن يشبع الفضول فعلى العكس ازداد ضراما بنفس الدرجة التى كانت تتأكد بها صحة الأسباب التى كانت تحرك بواعث هذا الفضول وتحدو به تجاه المغامرة .

وفى الحقيقة فانه منذ اللحظة التى أخذ فيها الانسان معه الى البحر قصة البشرية - بالمعنى الحرفى والمجازى للكلمة - وقد ركب البحر فى رحلة لا نهاية لها ، لقد كان الناموس الطبيعى المحطوم ، والعصر الذهبى الذى ضاع فى أرض ميلاده ، - كنتيجة محتومة - وراء رحلات الربابنة المكتشفين فى بحار بعيدة وبحار أكثر بعدا .

وعند هذه النقطة ربما يثور سؤال • وهو لماذا كان الكتاب الاغريق والرومان الذين أعلنوا عن فضائل العصر الذهبي ومزاياه قاطعين في شجبهم للملاح • ومع أن الناموس الطبيعي الذي كفل العزلة والاعتماد على الذات قد حلت محله نسبية وجهات النظر المتعددة التي جاءت بها البعثات البحرية ، فقد كان واضحا في هوميروس وهسيود من الاغريق ، ثم صار أكثر وضوحا في هوراس عند الرومان ، أنه نتيجة لامكانية الملاح على وجه التحديد ، يمكن استعادة العصر الذهبي في دنيا أخرى •

٣ - التحولات في أسطورة العصر الذهبي

لم اذن هذا الاستهجان المستمر للرواد عندما يعلنون عن اماكن جديدة للامل الضائع ؟ لكي نفهم الأسباب التي يركز عليها هذا التناقض الواضح علينا ان نستعيد الهدف الحقيقي لجاسون عندما بنى سفينة الأرجو من صنوبر ثيساليا • والحقيقة أنه اذا كانت الملاح هي الخطيئة الأصلية التي بسببها تخلى الناس عن العصر الذهبي لكي يحرزوا الحق في الانطلاق صوب المجهول ، حتى عندما كانوا مدفوعين الى ذلك بفضول نتج عن سأم التوسط الذي عاشوه ، فقد أخذ البحث عن الذهب بعد خطيئة جاسون طبيعة جلية واضحة المعالم • فالبحث عن الذهب بواسطة الأرجونيين Argonauts لم يكن بحثا عن مكان للسلام والتوافق فيما وراء البحار ، ولكن كان بحثا عن الفراء الذهبية التي أدخلت بعدها جديدا هو الفخمة والثروة في مجتمع المساواة في هذه الحقبة •

لقد تحولت الأسطورة ، فمن وراء العالم حيث « الدور بلا أبواب » يبدو الإشتهاء للثروة الذي يبرر المخاطر الجديدة ، الإبحار •• نعم ، ولكن ليس بسبب فضول غاди للكشف ، وانما مسوقا بأسطورة بزغت أخيرا : الفراء الذي كان في انتظار الملاح الجريء التقادر على الفوز به في نهاية رحلة محفوفة بالمخاطر والمغامرات •

(*) تطلق هذه التسمية في الميثولوجيا الاغريقية على الرجال الذين أبحروا على سفينة الأرجو بصحبة جاسون لكي يستعيدوا الفراء الذهبية الخاصة بالكبش المجنح الذي حمل فريكموس وأخته هيل عبر البحر بعيدا عن مؤامرة زوجة أبيها أيلوس ملك طيبة والتي كانت قد دبرت لقتلها ، وخلال الرحلة أصيبت هيل ببنوار سقطت بسببه في البحر في منطقة سميت هيليسبونت ، أما فريكموس فقد وصل الى كولتشيس حيث أكرم ملكها وفادته ، وقد قدم الكبش بعد ذلك قربانا لاله زيوس وعلقت فروته في كولتشيس في حراسة تين (الترجمة) •

البجارة التجار يتدافعون الى التاريخ

ان الذهب انرمزى ، وان كان معدنا نميننا فى نهاية الامر ، قد استشرى فى التاريخ لكى يقضى العصر الذهبى للبشرية . وحتى لا يبقى هناك شك فان الدلالة التى تجمع بين النقيضين تماود الظهور فى مشاهد فردوسية أحسرى على نحو التفاحات الذهبية فى حدائق هسبرايڊ Hesperides الغناء ، أو فى الدورادو ، هذا الوهم الأمريكى الذى باسمه نظمت بمئات كثيرة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر . وليس علينا الا أن نتذكر كولومبس نفسه وبحته الدوب عن الذهب فى جزر الأنتيل كى نفهم التغير الذى حدث .

ان المشكلة لا تتأصل فى الملاحه من حيث هى ، وانما فى الدافع التجارى وراءها ، فالمغامرة صوب المجهول قد خططت على أمل الحصول على جائزة ذهبية ، ولهذا السبب وحده - ولا سبب غيره - استحققت الرفض والاحتقار .

لقد كان الكتاب الاغريق فى شجبهم للملاحه على وعى كامل بالوجود النشيط للفينيقيين فى البحر المتوسط ، ان أبناء صور وصيدا هم الذين دنسوا العالم بتوحيد أجزائه التى كانت « منفصلة بحكم الطبيعة » بالسعى وراء المعادن الثمينة مثل القصدير والنحاس والذهب . وبتأسيسهم المستعمرات والمراكز التجارية على شواطئ بحر كان على شعوبه إن لا يعرف بعضهم بعضا ان شاءوا الإبقاء على ما هم فيه من سعادة .

واذا كان الاغريق قد احتقروا الفينيقيين فان الرومان قد أحسوا هذا الاحتقار تجاه ذرارهم من القرطاجنيين . لقد كان كل ما هو تجارى وكل ما فيه تلف على الربح فى روما مرتبطا بمدينة قرطاجنة ، دالا على الازدراء الذى مازال سائدا حتى يومنا هذا .

لقد ظلت هذه الخرافة حية حتى منتصف القرن التاسع عشر عندما تحدث دومينجو فاوستينو سارمينتو عن أخطار « العهد القرطاجنى » الذى يهدد الأرجنتين . وبعد ذلك بقليل كتب ميغيل كانيه باحتقار أن المهاجرين الذين نزلوا فى موانئ ريو دى لابلاتا كانوا من « أمناة المخازن والباعة الجائلين » ، كذلك فان جوزيه أنريك روديو فى أبريل (١٩٠٠) قد أبدى مخاوفه من أنه بسبب تأثير كاليبان caliban « سوف تنتهى » مدن أمريكا اللاتينية « كصيدا وصور وقرطاجنة » .

ان النثل الذى ساقه روديو ذو دلالة كبيرة . ففى العالمين المتناقضين تماما والمجسدين بروحى آرريل وكاليبان تتقابل الحضارتان - اللتان

نشأتا عنها - وجها لوجه - فمن جهة لدينا الاغريق الذين « انتصتهم الآلهة سر الشباب الأبدى » ، الذي كانت صفاته « الحماسة والرجاء ، اللذان » في اتساق التاريخ والطبيعة ينسجمان مع الحركة والضوء ، ، وهي المناقب التي تمثلها روح آرييل ، ومن جهة أخرى هناك « المنفعة » و « الديمقراطية المفهومة خطأ » مما كان في الحضارتين الفينيقية والقرطاجنية اللتين تمثلهما في الوقت الراهن الولايات المتحدة الأمريكية . ان الروح الكاليبانية في أمريكا الإسبانية تترجم بعبارة هوس الشمال « nordomania » أو « الأمريكية » وهي تعابير جديدة حدد بها روديو الشرور المتربصة بها .

ويشير روديو في حديثه عن أصل الملاحه الى « نشاط التاجر الواقعي المحصور في دائرة المصلحة الشخصية الذي وضع الانسان لأول مرة في علاقة مع الآخرين » .

كما يلاحظ كيف حطمت ذات مرة « من الأحجار التي كانت نصنع قرطاجنة لم تبق شذرة واحدة قد تضررت في روحها وحقيقتها »

ولكى ندفع عن مدن العالم الجديد هذه النهاية التي آلت اليها مدن صيدا وصور وقرطاجنة ، فان واجب الشباب الأمريكي الذي وجهت اليه رسالة آرييل : أن لا يفقد شجاعته في التبشير بين السايثيان (★) Scythians نصفاء وانقاوة ، وبين البيوتيان (★★) Boetians بالفكر والذكاء . وبين الفينيقين بالنزاهة والاعراض عن المصالح الشخصية (٢٩) .

وانه لمن الغريب أن القرطاجنيين كانوا خير من تنبأ بأمريكا في العصر القديم ، ويقص علينا ميرابيليس أوسكلتناشيونز Mirabilis Auscultationes في كتاب الحوارات التي لم يسمع بها أحد الذي ينسب الى أرسطو ، قصة رحلة مذهشة قام بها بعض التجار القرطاجنيين الى أرض الشمس الغاربة حيث كانت قارة أمريكا :

(٢٩) جوزيه انريك روديو Jos eEnrique Rodó, Ariel, Montevideo, Edic. de Nuevo Mundo, 1967, p. 157.
 (٣٠) استشهد بها رافائيل بينيدا يانز Rafael Pineda Yanez, la isla y colon, Buenos Aires, Emecé, 1955, p. 17. في
 ولم يشر الى الشكوك في نسبة الكتاب الى أرسطو .
 (★) نسبة الى Scythia التي كانت تقع قريبا من شمال وشمال شرق البحر الاسود - (المترجم) .
 (★★) نسبة الى بيوتيا في اليونان القديمة - (المترجم) .

• يقولون انه فى البحار التى تمتد فيما وراء اعمدة هرقل اكتشف القرطاجنيون جزيرة - مهجورة اليوم - كانت تزخر بالأحراش والأنهار الصالحة للملاحة • وكانت مزدانة بكل أنواع الفاكهة ، وكانت الرحلة على مسيرة أيام عديدة من القارة » (٣٠) •

هذه الأرض الأسطورية التى سبق اكتشافها فى العصور القديمة ، يصعب معه التفريق بينهما ، نرى أن الفينيقيين هم الذين كان لهم فضل فى مقال شهير لمونتaign Montaigne هو DesCannibales ، ومفاده أن بعض القرطاجنيين ممن غامروا فيما وراء مضيق جبل طارق اكتشفوا جزيرة شديدة الحصوبة تغطيها الأحراش وتكتنفها أنهار عظيمة وعميقة تقع بمسافة عن البر الرئيسى ، والى هناك هاجروا مصحوبين بزوجاتهم وأولادهم ، وقد استهواهم فيض عطاء هذه الأرض وخصبها حتى اعتادوا حياتهم الجديدة الى الحد الذى تسوا معه أصلهم الأوربي •

وفى كتاب ديودوروس الصقلي Diodorus Siculus الشهير انذى يسرد قصص بعض الرحلات التى يمتزج فيها الخيال بالحقيقة امتزاجا يصعب معه التفريق بينهما ، نرى أن الفينيقيين هم الذين كان لهم فضل اكتشاف العالم الذى يمكن « أن يقال عنه أنه سكنى الآلهة بأكثر مما هو سكنى للبشر » (٣١) ، وهى عبارات تعاود الظهور فى أسفار التاريخ والتقارير الخاصة باكتشاف الدنيا الجديدة ، فجونزالو فيرنانديز دى أوفيديو Gonzalo Fernandez de Oviedo على سبيل المثال يعزو الى التجار أنهم خلال إبحارهم عثروا على « جزيرة كبيرة عظيمة الغنى لم تكتشف فيما قبل ولم يسكنها أحد » (٣٢) ، ودعما لفرضية أوفيديو تلك فان تيوفيلو دى فيراريز Teofilo de Ferraris

Vita regularis sacri ordinis predicatorum فى يؤكد ما نسب الى أرسطو فى ال Mirabilis Auscultationes وهو أن المعرفة وليس الواجس الساذج بوجود منطقة رابعة لابد أن تضاف الى الثالوث المقدس الذى كان يشكل العالم القديم هى التى سيطرت على الانسان منذ العصور القديمة -

(٣١) ان قصة سويداد دل سول Ciudad del Sol من بلاد رانسة قد تقع فى البحر العظيم جهة خط الزوال "great Ocean sea toward the meridian" وقد صنفها ديودوروس الصقلي فى كتابه • Biblioteca Historica, Lbier Tercius, II, 555, Oxford Uni. versity Press, 1968. (٣٢) Gonzalo Fernandez de Oviedo, Historia General y natural de la indias, islas y tierra. Firme del mar Oceano Book II, Ch. 3 Madrid, 1851.

ولكن أن يعود الفضل في هذا الاكتشاف الى التجار لا الى الشعراء
أو الفلاسفة ، قد ملأ نفس الانسان الكلاسيكي بالحيرة والارتباك . ويبدو
أننا لم نتحرر من هذا الشعور منذ هذا الحين كما سنرى ونحن ماضون .

العصر الذهبي فيما قبل كولومبس

ان هذا التناقض يعاود المثول في الخطوات الأولى للرجل الغربي تجاه
اليقين الأمريكى . فأمريكا تقدم له نفسها على أنها الأرض التي استمر فيها
العصر الذهبي الذي ضاع في أوروبا . هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية
ازداد طموح الأرجونيين الجدد مع كل إشارة واضحة الى الفروة الذهبية
المستحوذ عليها في العالم المكتشف مؤخرا .

وانه لمن الغريب أن مغامرة كولومبس ومغامرات الفاتحين الاسبان
في القرن السادس عشر كانت تتسم بهذا الغموض ، وإذا كانت المعارف
الواسعة المستنبطة من اشارات وارهافات آداب العصور القديمة والوسطى
بوجود أرض أسطورية قد أرشدتهم خلال بحثهم المخوف بالمخاطر عن
الأرض الموعودة ، جوجا Jauja ينبوع الشباب والجنة التي اعتقد
كولومبس أنه قد اكتشفها عند مدخل نهر الأورينوكو ، فإن أمريكا كانت
في الوقت نفسه تعد بالذهب الذي يمكن بواسطته تأمين القوة . ان العصر
الذهبي لا يمكن أن ينفصل عن الأرض الذهبية « الدورادو » ، فقد كان
كل منهما يعكس المواقف المختلفة التي واجه بها الانسان الغربي واقع
الدنيا الجديدة . لقد كان كل انسان يرى أو يعتقد أنه يرى ما يريد أن
يرى .

فبالنسبة للبعض تعززت الاشارات على استمرار وجود العصر
الذهبي في أمريكا ، فهنود جزر الأنثيل - حيث رست سفينة كولومبس -
كانوا قلما يعملون ، ففلاتهم على المشاع ، وحاجاتهم متوافرة في المكان
الذي يعيشون فيه .

وانا لنجد أن أساطير وخرافات « عهد ما قبل كولومبس » مما جمع
المبشرون والمؤرخون تنتمي الى عهد كانت الانسانية تمشي فيه « طروفا
سعيدة » ، عهد « لم يكن يدفع فيه ثمن للطعام » كما تقول أغاني
النوائل (★) Nahuatl التي تحكى عن أيام ابطال التولتك (★)
Toltec القدماء :

(★) مجموعة من شعوب أمريكا (القديمة) التي تعيش جنوب المكسيك وأمريكا
الوسطى ومنهم الازتك - (المترجم) .
(★) أحد الشعوب القديمة التي تمشي في وسط وجنوب المكسيك . (المترجم) .

« وكان هؤلاء التولتك فاحشى الغنى ، سعداء ، ليس فيهم فقير أو شقى . وما من شيء ، كان ينقص بيوتهم ، وما كان بينهم جائع » (٣٣) .

ولقد نقل الراهب الفرنسيسكانى برناردينو ساهاساجن فى *Historia de las cosas de la Nueva Espana* ترجمة للأدب التولتكى الخاص بهذا العصر الذى كانت فيه الفاكهة والمعادن غزيرة الوفرة وكان فيه الناس جميعا « فاحشى الثراء لا ينقصهم شيء ، ولم يكونوا جوعى » (٣٤) *Comentarios reales* وأنا لنجد جراسيلازو من شعب الإنكا فى

— ربما متأثرا بالمراجع الأوربية حول العصر الذهبى الإغريقى الرومانى — ينقل صورة لبيرو القديمة كعالم مثالى ضاع مع الغزو الأسبانى . وحسبما يقول فيليب هوامان بومبا دى أياالا *Felipe Huaman Poma de Ayala Nueva crónica y buen gobierno* فى

كان هنود أمريكا قد عاشوا أيضا فى حنين لسلام ومساواة العصر الذهبى الذى انهار أمام العصر الحديدى الواصل مع الفاتحين الأسبان ، كذلك فإن بدور مارتير فى *Décadas del Orbe Novo* يتمتع باستخدام انسان الأزتلك للكاكاو من أجل المال لكى يحصل على حاجياته ويعلن أنها « نقود سعيدة » لأنها لا تختزن مثل الذهب ويمكن استخدامها فى الوقت نفسه فى أعداد المشروبات .

« أيتها النقود السعيدة ، التى تمنح البشر مثل هذه الجرعة اللذيذة المفيدة ، وتقى مالكها من بلاء البخل اللعين ، لأنها لا تدفن ولا تحفظ طويلا » (٣٥) .

وينبغى أن لا ندهشنا هذه التأكيدات ، ففى الوقت الذى غزيت فيه أمريكا كانت عقلية العصور الوسطى المتمثلة فى اللاهوت المدرسى والتى تقف ضد المال وضد اقراضه مقابل فائدة ، لم تزل سائدة فى أسبانيا ، وكان هناك احتقار ظاهر للتجارة التى اعتبرت مهنة الليجيورين

Roberto Godoy and Angel Olmo in *Textos de Cronistas de Indias y poemas Precolombinos*, Madrid, Editora Nacional, 1979. (٣٢)

وهو مجموعة من الأغاني التراثية التى صنفها مانويل ليون بورتيللا

Fray Bernardino de Sahagun, *Historia de las cosas de la Nueva España*, Mexico City, Editorial Porrúa, 1979, Book III, ch. 3. (٣٤)

« يبدو لى أن سكان جزيرتنا مسبانويلا (هايتى) يعيشون فى العصر الذهبى . » (٣٥)

عرايا ، بلا قانون ولا قضاء يشوهون السمعة ، بلا كتب ، ويعيشون دون اهتمام بالمستقبل »
يعطيف بدور مارتير دى انجليريا .

Décadas del Orbe Nova, Jose. Porrúa, Mexico City, 1965.

Decade I, Book III, ch. 8

مبيدا للأزمان الزمان الذى كان البشر القانون فيه لا يماون بـ « أعطنى ولن أعطيك » ،

ان الهنود الأمريكيين لا يعرفون « لى ولك » .

واللمباردين والفلامنكيين والجنوانيين واليهود . وليس من المبالغة أن نقول انه مع ماريانو سيكون سالاس كان « الأسبان يفضلون مقاومة البحث عن الثروة على المضاربات الاقتصادية » ، وأن « اقتصاد الغازي الفاتح انما هو اقتصاد مغامر - مع اهتمام قليل بالتنظيم - يتصرف وكأنه مجرد ناهب » (٣٦) لا ينفر من فساد الضمير .

ويتكرر ذلك خلال البحث المحوم عن الأرض الذهبية « الدورادو » في القرنين السادس عشر والسابع عشر . ان البعثات على نحو بعثة جيمينيز دي كويسارا وبعثة جونزالو بيزارو أو بعثة لوب دي اجوير المعروفة قد انتهت في أوج العبثية وهي تصارع الحقيقة الواقعة بكل قسوتها . لقد بدا الأمر وكأن الذهب قد تحول ، ولم يعد الأمر مجرد قضية تقويم مادی لذهب - حسبما يتم تقويمه اليوم - كان موضوعا للمراعاة ، بل أصبح الرمز الذي تجسده فيه تدريجا كلما مضت الرحلات قدما . لقد صار الذهب هدفا منزها عن الغرض لا شيئا يمكن تقدير قيمته .

امريكا فيما بين الفئمة والمعزة

اننا نحسن صنعا عندما نتذكر ان الفراء الذهبي كان مثالا للمعدن وهو يتحول بسبب حقيقة بعينها ، وهي أنه كان محل بحث . فبالنسبة لجامسون والأرجونيين ، تحول المعدن الثمين الذي قادهم الى ما وراء حدود الأيوكسين (البحر الأسود) الى تذكارات لا تنصاع لتوج جهدا ورمزا للجائزة التي حصلوا عليها لمغامرتهم صوب المجهول .

ويبدو أن تحول الذهب أكثر وضوحا في البحث عن الكأس المقدسة التي استعارتها تقاليد المسيحية في العصور الوسطى من الأساطير الجرمانية . ومن القيمة المادية لهذا الشيء الثمين الذي كان يبحث عنه الفرسان المتعاقبون الذين جسدوا المغامرة في الأدب ننتقل الى الرمز المعجز الذي آمن الانسان بأن الخلود يكمن في مضمونه . وفي أكثر الروايات شهرة عن مغامرات برسيغال كونت دي جرال لكريتيت دي ترويس لم تكن العقبات التي ينبغي اجتيازها - الصحراء ، نهر اللعنة ، جنات عدن - مجرد اختبارات متعاقبة لشجاعة الفارس الذاتية ، ولكنها أيضا كانت مراحل للتحول في جوهر الكأس الذهبية ، اذ بدون هذا الهدف الذهبي تصبح الرحلة بلا دافع .

Mariano Picon Salas, De la conquista a la Independencia, (٣٦)
Mexico City, Fondo Cultura Economica, 1967, p. 59.

وفي خطط غزو أمريكا كانت ترجى نفس النتيجة ، لأن توقع الغنيمة يبرر المخاطرة ويبدو وكأنه يضمن المسوغ العقلي على معجزة الاكتشاف الخاصة . ان الممالك الذهبية التي وجدت في العهد القديم تعاود الظهور في أمريكا بأسماء أخرى . فمملكة أوفير التي ورد ذكرها في التوراة في سفر الملوك ، حيث بعث سليمان بسفنه بحثا عن الذهب ، هي الاقليم الذي اعتقد البحار البرتغالي ألبوكيرك أنه قد اكتشفه عندما تكلم عن « مملكة مونوموتابا » فالى قيمة الذهب كمعدن يضاف طموح فتح اقليم يعتقد أنه نوع من فردوس ونسى حظى فيه الناس « بحالة سعيدة » منذ زمن مسحيق .

وانه لمن غير المجدى أن نتلاعب بالحقائق الخاصة بالمعنى المزدوج الذى كان للذهب خلال فتح أمريكا . ومن منظور التوليف بين العناصر التى تشكل الطموح الذى مضى الى ما هو أبعد من تسعير البنك للمعدن ، على الانسان أن يقرأ فى *Cronicas de Indias* العلاقات بين البعثات التى أرسلت متبعة لارشادات الأساطير حول الكنوز والمدن الذهبية المتعددة التسميات : المورادو ، مدينة القياصرة ، البييتيتي ، سيرو دى بلاتا *Cerro de Plata* أو كنز الملك الأبيض . انهما ما يطلق عليه أرنست بلوتش *Ernst Bloch* « الطبوايات الجغرافية » وذلك فى *Le principe d'espérance* ، هذا المزج الغامض بين البحث عن الذهب كمعدن والبحث عن العصر الذهبى كفردوس مفقود . لقد كانت البعثات تنظم تحت شعار الطبوايات الجغرافية « التى انتهت بالعثور على الغنيمة والمعجزة » (٣٧) .

لقد كان الذهب كمغنم ، والذهب كمعجزة ، هما المحرك لمعظم المغامرات المتسمة بالجسارة ، واليهما أيضا يعود الفضل فى التعجيل بعملية اكتشاف وفتح أكثر مناطق أمريكا عزلة . ان بيسرو التى كان بيزارو *Pizarro* والماجرو *Almagro* قد سمعا بها ، وسلاسل جبال ميتا فى جيانا ، وبحيرة باريميه *Parimé* ، قد أدت الى زيادة البعثات التى كان يجب أن تنتهى الى اكتشاف امبراطورية ، كما حدث مع الأنكا *Incas* بواسطة بيزارو ، ولكنها فتحت السبيل لهذيان العظمة من لوبى دى آجوير *Lope de Aguirre* فى غابات (٣٨) الأمازون ، أو للمراسيم الخيالية التى بها سمى يدرو دى أورسوا حاكم وقائد عام الدورادو .

ومع ذلك - وهو من سخرية القدر - عندما سمع الأسبان لأول مرة عام ١٥٢٧ عن الخرافة الوطنية بشأن « الرجل الذهبى » كان التاريخ

Ernst Bloch, op. cit.

(٣٧)

Ernst Bloch, op. cit.

(٣٨)

الأمريكي فيما قبل كولومبس قد محى كل أثر لها ، والحقيقة أنه عندما وصل الأسبان الى فيليز Velez في نويفا جرانادا (كولومبيا) فان هنود الجواتافيتا الذين يبدو أنهم كانوا ينصبون زعماءهم خلال حفل في منتصف إحدى البحيرات الجبلية التي يلقون فيها بأشياء ذهبية ثم يحمون رئيسهم وهو مغطى من الرأس حتى القدم في غبار ذهبي كانوا قد أبيدوا بواسطة هنود المايسكا Muysca من بوجوتا . لقد اختفت مملكة الوردادو عندما اقتحمت تاريخ المخيلة الجماعية الإسبانية . ووضعت فردوسا قد ضاع قبيل الظفر به .

لقد وصل الغزاة الأسبان متأخرين الى أمريكا ، ولم يستطيعوا تصديقها بله قبولها ، ومن هنا ظهر الى الوجود المثل المكرور للأسطورة كروح هائم في أكثر الأقاليم اختلافا ، وتحت أسماء مختلفة ولكنها مستلهمة دائما من الرغبة في احراز المكافأة المستترة وراء الأسطورة التي عاودت المثل ، أو من أكاذيب الوطنيين الذين كانوا يسعون الى ارباك الرجل الأبيض عن عمد . ومن هنا أيضا حدثت الزيادة في البعثات المتلاحقة ، لا الإسبانية وحدها بل الألمانية أيضا ، مثل بعثتي أمبروز ديلفنجر Ambrose Delfinger ، وبارثلوميو سيلر Bartholomew Seyler والانجليزية كبعة سير ولتر رالي Walter Raleigh ، كما كانت سببا في زيادة التقارير الدبلوماسية التي أعدها القناصل الأوروبيون كقناصل فرنسا وهولندا ، وزيادة صراعات الحدود في المناطق التي احتلها هذا أو ذاك باسم مملكة الذهب الحاضرة في كل مكان . لقد أنجمت المآثرات التاريخية بالحكايات الجغرافية ، وخرافات الوطنيين وأساطير الأوروبيين القديمة ، وشاكلت جميعها هذا المزج الغامض الذي عينه بلوتش Bloch الذهب كفنمية ، والذهب كمعجزة ، المعدن والعصر الذهبي الضائع ، الحلم والواقع المختلطان دوما .

إننا لن نجد أكثر مناسبة من تلك الكلمات لتوضيح الرمز في اكتشاف أمريكا وغزوها ، الثنائية التي تبين فيها أسطورة الذهب الوردادو والعصر الذهبي الذي نقى في الأرض الموعودة ، ثنائية طبعت بتناقضها خمسمئة عام من تاريخ القارة تقريبا ، وتسمح لنا اليوم بفهم أفضل لمعنى نبوة سينيكاف في مسرحية ميديا : التفجع على ضياع السعادة التي لن تعوض ، والإعلان المثير عن عوامل جديدة في الوقت نفسه ، هذا الحزن وتلك السعادة التي تطبع وعلى نحو سرمدى مقادير منطقة لم تنته بعد الى أفضل وجوه الأسطورة الذهبية كي تنتحلها أمام نفسها وأمام الآخرين عندما تجبه بهم .

فرناندو اينسا
(باريس)

الموسيقى ، والعقل ، والبرامج الإلكترونية

ليلى كاميليرى

آثار كثير من موسيقى الأجهزة الأوتوماتية ، وبأداء
الموسيقار الكبير على آلة البيان ، وأشعر بهذه الموسيقى
تسرى في جوارحى ، فلا يمكن أن أنساها .

١٠٠١ هوفمان

E.T.A. Hoffman

Die Automaten

يصف إيرنست نيودور أماديوس هوفمان (١٧٧٦ - ١٨٢٢) فى
روايته Die Automaten مختلف أنماط الجهاز الموسيقى الأوتوماتى الذى
يؤدى ما تؤديه الآلات الموسيقية المختلفة بقدر كبير من التعبير والحساسية
الموسيقية . وتدور روايته هذه حول انطباع هذه الموسيقى الأوتوماتية
على مشاعر شخصيتين رئيسيتين ، وحول التوازى بين أداء الأجهزة
الأوتوماتية ، والتكوينات العقلية والشعورية عند هاتين الشخصيتين .

ولم يكن فى اختيار مثل هذا الموضوع ما يثير الدهش فى ذلك
العصر . ففى أواخر القرن الثامن عشر كان تمثيل الانسان على أنه آلة يجد
حفاوة كبيرة لدى الفلاسفة من قبيل « لامترى » (La Mettrie ١٧٧٠) ،
و « كابانيس » (Gabanis ١٩٦) ، غير أن غرابة الرواية تتمثل فى تقديمها
الأجهزة الآلية ، لا على أنها تنتج آليا أصواتا موسيقية ، إنما على أنها
نمط جديد من الآلات الميكانيكية التى امتنعت كل الخبرات لدى مؤلف
الموسيقى وعازفها .

وفى الوقت الحاضر يستخدم الكمبيوتر (العقل الالكترونى) لئودى
بالعزف « ذخيرة » (ريبرتوار) موسيقى كلاسية أو حديثة ، ويؤلف
أنماطا جديدة من الأصوات الموسيقية والألحان ، ويؤدى مهمات موسيقية

الترجم : أحمد رضا محمد رضا

شاقة من كل نوع • غير أن هناك أسئلة جوهرية فى خصوص استخدام العقل الالكترونى فى الموسيقى لم تزل مطروحة ، ولم يبت فيها : كيف يتأتى العقل الالكترونى أن يكون لنا عوناً فى عرض معلوماتنا الموسيقية الأساسية ؟ وهل فى الامكان محاكاة بعض المهام الموسيقية المعقدة ، مثل استيعاب تأليف موسيقى أو تقديمه ؟

للإجابة عن هذين السؤالين يكفيننا أن نوضحهما كما يأتى : فى وسع العقل الالكترونى أن يساعدنا فى صياغة بعض الفروض المتعلقة بمعلوماتنا الموسيقية ، وذلك بمضاهاة النظريات الموسيقية المتعلقة بمختلف نواحي خبرتنا الموسيقية كما تتشكل ويعبر عنها فى برامج العقل الالكترونى • وفى هذا الخصوص تلعب أدوات التشغيل الاوتوماتى دوراً جوهرياً فى مجال المعرفة الموسيقية •

ولكن ما هى العناصر المكونة لخبرتنا الموسيقية ؟ وما هى مناهج الفكر الانسانى التى تتضمنها ؟ فى التأملات الآتية ، أعرض المعرفة الموسيقية على أنها تتكون من ثلاث خصائص مترابطة ترابطاً وثيقاً : التركيب الموسيقى ، والدلالة الموسيقية ، والتعبير الموسيقى ، وفى هذا الاطار النظرى ، أبدي أن كلا من هذه الخصائص يشترك فى بعض السمات مع خصائص بشرية ، كالكلام ، والرؤية • فضلاً عن ذلك ، فانى أختار لهذا التحليل طريقة قياسية عقلية ممانلة لطريقة « شومسكى » Chomsky وفودور Fodor •

وعلى هذا ففى وسعنا أن نتمثل الموهبة الموسيقية فى ثلاثة عوامل متميزة ومتضامنة :

١ - عامل الضبط الاوتوماتى (السيبرنتيكا) الذى يحكم الجوانب الشكلية فى البنيان •

٢ - العامل التصورى الذى يتضمن نظاماً من الاسناد ، والمعتقدات ، والأفكار المتلقاة ، وما نسميه تداعى الخواطر والأفكار •

٣ - العامل التعبيرى الذى يحكم مجموعة من العلاقات التمثالة ، وبعض مبادئ التعبير الموسيقى •

وفى الامكان أن نعتبر أن العاملين الأخيرين ينتميان الى ملكة فكرية تزودنا بنوع من الإدراك العام لدنيانا •

وإذا عرفنا هذه الحطة النظرية ، فالتنا نؤوه بأن دراسة الموسيقى قبله تأتيرت ، وتحسنت كثيراً فى السنوات الأخيرة بمفاهيم جديدة تنتمى

الى فروع مختلفة من المعرفة تتعلق بتكوين العقل البشرى ؛ تلك هي : علم اللغات (شومسكى ١٩٦٥ ، ١٩٧٥ ، ١٩٨٠ ، برنس ، وليبرمان ١٩٧٧) ، والذكاء المصطنع (ونستون ١٩٨٢ ، مينسكى ١٩٧٥) ؛ والرؤية (مار ١٩٨٢) ، ومن بعض وجهات النظر ، نظرية المنفعة فى فلسفة الفكر (فودور ١٩٧٥ ، ١٩٨٣ ، بلوك ١٩٧٨ ، ليكان ١٩٨١) . نضيف الى ذلك أن هذه الفروع من المعرفة تنتمى كلها عن قرب أو عن بعد الى استخدام الأدوات الاوتوماتية (الانسان الآلى) ، ولو بطرق ومناهج مختلفة (١) . يدل هذا على أنه ، حتى اذا لم يكن فى المستطاع محاكاة مختلف ملكات العقل البشرى محاكاة دقيقة باستخدام برامج تتولى صياغة عمليات العقل البشرى ووظائفه ، فان هذه الصياغة ، وتلك البرمجة سوف يسهمان فى تحسين مضمون النظريات التى وضعت فى هذا الخصوص .

وفى الجزء التالى ، سوف أتناول بالبحث كلا من الخصائص الموسيقية الثلاث على حدة ، وهى : التركيب ، والدلالة ، والتعبير ، وأشرح بإيجاز فى القسم الأخير كيف تتفاعل هذه العوامل فيما بينها .

التركيب الموسيقى :

عرض شنكر Schenker فى رسالة له عن التركيب العضوى لنمط « السوناتة » (١٩٢٦) أفكارا هامة عن « الوحدة النشيطة الفعالة لهذا النمط الموسيقى » ، وقدم بعض المفاهيم ، كمفهوم « القوة الأخاذة المستمدة من الارتجال المتواصل » (Stegrief-Zug) ، و « نشوة الارتجال » (ausdem Stegrief) ليوضح كيف أن الموهبة الموسيقية تنجز عملا فنيا بأسلوب « الارتجال المتواصل » (Auskomponierung) الذى يحكم الارتجال الخلاق لدى المؤلف الموسيقى . وتتمثل العملية فى بسط البنية التخطيطية للقطعة الموسيقية التى تتكون من بضعة تآلفات أساسية ، أو المسماة Ursatz (أى البنيان الأساسى) بواسطة مجموعة من قواعد تطوير الفكرة الموسيقية الأساسية (شنكر ، ١٩٣٥) .

ان فكرة الارتجال الذى يجرى بقواعد أساسية غير منظورة (تقنية التنمية) تشبه من بعض النواحي الفكرة التى يعرفها ليردال Lerdhal وجاكندوف Jackendoff (١٩٨٣) بأنها « المعرفة اللاشعورية لدى المستمع المثقف » .

(١) انظر الجدل فى شأن الذكاء المصطنع (« القوى » أو « الضمير ») فى أعقاب نشر

مقال سيرل Searle (١٩٨٠) .

وحتى اذا كانت هذه الأفكار مصوغة بشكل آخر ، فانها تشترك في وصف النشاط الموسيقي السسطحي الذي يؤديه المؤلف ، أو المؤلف والمستمع (٢) ، بمثابة نشاط يخضع لمجموعة من القواعد المحدودة الصالحة دواما للتطبيق ، والتي تتيح للمستمع بنوع خاص أن يفهمها ، لأن كل تأليف جديد ، في رأيه ، وفي رأى المؤلف يمكن ايجازه في بيان تدريجي . أما البنيان نفسه فيستدل عليه بتطبيق القواعد .

وفي هذا المعنى ، فإن العامل الذي يحدد شروط تطبيق القواعد الجيدة الصياغة للاستدلال بها على البنيان الأساسى للقطعة الموسيقية يجب تصويره على أنه نظام تقديرى ، كما فى شأن اللغة ، والرؤية ، ولكن بخصائص مختلفة .

تري ما هى هذه الخصائص ؟ فى وسعنا أن نقول ، فى خصوص التوازي بين اللغة والموسيقى ان عناصر الكلام ، كالمجموعات الاسمية ، والفعلية ، وما الى ذلك ، لا نظير لها فى الموسيقى ، حتى لو أمكن بطريق القياس تفسير بعض جوانب بنيان قطعة موسيقية بالرجوع الى الفئات النغمية التي تختلف كل الاختلاف عن الفئات النحوية اللغوية (٣) .

واعتقد أن تصورنا لمعلوماتنا الموسيقية على أنها نظرية ، انما يعنى ، كما فى النظرية التي صاغها ليردال ، وجاكندوف تطوير مجموعات من القواعد التي تنتمى كل منها الى مظهر خاص لبناء الموسيقى ، وأن تكون هذه المجموعات مستوفاة لعدد من الشروط : أن تعرض كل مجموعة صورة مختلفة عن سائر المجموعات (٤) ، وتكون متلازمة ومتكاملة فيما بينها ، وتكون قابلة للانقسام الى مجموعات فرعية ذات وظائف مختلفة .

وانطلاقا من المبدأ الموافق لنظرية ليردال وجاكندوف ، والذي يقضى بأن مداركنا الموسيقية هى نتاج أربع مجموعات من العوامل التي تتعلق

(٢) تستلزم فكرة « المستمع النثقف » مزيدا من الايضاح النظرى ، اذ يمكن وصف المؤلف نفسه بأنه أول مستمع لموسيقاه .

(٣) فى هذه الحالة ، أعني فئات « اطالة القرار (اللحنى) » ، وانتهاء القرار ، واطالة اللحن المسيطر ، التي شرحها كيلر Keiler (١٩٧٨ و ١٩٨٣) . وحتى اذا تسنى لهذه الفئات أن تشرح اطارا نفعيا ، والتدرج فى هذا الإطار ، وصعوبة وضمها فى السلم الموسيقي ، فإن لا وجه للشبه بينها وبين المجموعات الاسمية والفعلية اللغوية .

(٤) أشارت بعض الدراسات فى خصوص تعليم الموسيقى الى استخدام الأطفال مختلف أنماط التصور فى تعريف مختلف نواحي البنيان الموسيقي ، والدور الهام الذي تؤديه هذه التحولات فى تنشيط الحاسة الموسيقية عند الطفل (انظر : بامبرجر Bamberger)

على التوالي بتقسيم المجموعات ، والبنيان المترى ، وثبات المقام النغمى أو تحوله ، وتنوعات التوتر ، والعلاقات فى الجملة الموسيقية ، أبدى أن كلا من هذه المجموعات من القواعد ، أو بالأحرى النظم ، يمكن اعتباره بمثابة عامل homunculus ، ومن ثم أفترض صياغة نظرية عن خصائص التركيب الموسيقى ، تناول معلوماتنا الموسيقية الأساسية فى نموذج « سيبرنى » (نسبة الى السيبرنتيكا ، علم التحكم الاوتوماتى - المترجم)

وتبعاً لهذا النموذج (دينت Dennett ، ١٩٧٨ ، ليكان Lycan ١٩٨١) يمكن اعتبار المستمع (صاحب الأذن الموسيقية) بمثابة كيان جماعى ينقسم الى عوامل متميزة homunculi ، ولكنها متصلة بعضها بعضاً بشبكة من الروابط العديدة ، وظيفتها - فى موضوعنا هذا - تحليل قطعة موسيقية . ولكل عامل مهمة خاصة تتيح له معالجة البناء الموسيقى التابع له ، من الناحية المتخصصة فيها فقط .

ولكى أوضح على وجه التقريب كيفية تحليل النشاط السمعى على هذا الوجه ، فاني أستخدم أربعة عوامل Homuncali :

- ١ - عامل مختص ببنيان المجموعات GH
- ٢ - وعامل للبنيان المترى MH
- ٣ - وعامل يختص بطبقة النغم : ثباتها ، وتدرجها RH
- ٤ - وعامل يتتبع التوتر والاسترخاء فى القطعة الموسيقية ، وهو ما يسمونه أيضاً فكرة الاطالة فى اللحن .

وفى الامكان تحليل القطعة الموسيقية بالكيفية الآتية : فالعامل المختص فى التعرف على بنيان المجموعات يشرع فى تجزئة القطعة الى مجموعات ، ثم مجموعات فرعية ، وجمل موسيقية ، ومراحل ، النغ ، ولذلك فهو يعهد باختصاصاته الى عوامل صغيرة تابعة له تتولى تعيين الحدود ، وفهرسة المجموعات ، وتطبق قواعدها التى تتيح اقامة التدرج بين أجزاء القطعة الموسيقية . بعد ذلك يرسل المعلومات كلها الى عامل البنيان المترى MH الذى يتولى مهمة مراجعة الأوزان والمقاييس المترية ، ويحدد لكل عنصر مكانه فى السلم المدرج . أما تحديد التوتر الزمنى (الايقاعى) فانه يتم بوضع فواصل « الموازير » ، والكرونومتر ، وكلها عوامل فرعية تابعة للعامل المترى ، تؤدى عملها حسب المعلومات التى يحصل عليها عامل بنيان المجموعات . وبعد أن يتلقى عامل الاختزال المعلومات من كل من عامل المجموعات GH ، والعامل المترى MH ، يبدأ فى اختزال القطعة مستعيناً بتوابعه المتخصصة فى « التنبؤ » (درجة

السرعة) ، والإيقاعات ، والألوان اللحنية التوافقية ، وكلها تمتثل لأوامره . ويأخذ عامل الاختزال فى اعتباره الوضع النسبى للنغمات الفردية ، والنغمات المتألّفة وبالرجوع الى خط الإيقاعات ، يقيم عامل الاختزال البناء اللحنى للمقطوعة . وأخيراً فإن العامل المختص بالتقسيم الفرعى للمقطوعة الى مناطق من التوتر والاسترخاء ، يخزن كل المعلومات المتلقاة عن طريق سائر العوامل ، ويشرع فى أداء مهمته ، وتصفية مسيرة الجهير (نغم عميق وخفيض- المترجم) ، وتعيين مواقع الأصوات الرئيسية ، والتعرف على الدرجات الهارمونية (التآلفية) التى تدعم مختلف أجزاء المقطوعة ، وتتابع التآلفات ، وبذلك يكمل المعلومات المجموعة عن العمل الموسيقى منذ بدايته . وعندما تكتمل المعلومات المطلوبة ، يكون بنیان المقطوعة كلها قد تم تركيبه آلياً .

بعد أن أوضحنا بإيجاز هذه النظرية المستوحاة من نموذج لعقل الكرنوني ، قد يتساءل القارىء : ما فائدة استخدام هذه النظرية « الاوتوماتية » فى مجال الموسيقى ؟ وفى ختام هذا الفصل ، ألخص البواعث التى جعلتنى أعتقد أن هذا النموذج صالح لمعالجة التكوينات الموسيقية :

١ - ضرورة تطوير بعض النظم بواسطة مجموعة من القواعد وأساليب الكشف التى تمثل وحدات الخبرة الموسيقية .

٢ - امكانية ترجمة هذه النظم الى مصطلحات العقل الالكتروني ، وذلك لوضعها فى برامج (٥) .

٣ - الفروق البنيوية بين نظام وآخر ، قد تدل على وجود فروق معادلة فى أسلوب تصوير كل منها - الأمر الذى يتيح دراسة تبادُل المعلومات بين النظم .

(٥) يلاحظ دينت Denault فى حوصص تطبيق نظرية على برنامج أن « متطلبات كتابة البرنامج تستبعد أية تناقضات ، أو ثغرات ، أو أسئلة لا إجابة عنها فى نظرية . انها تجعل المشتغل بالنظرية قلقاً على اللوام - ثانياً ، حالما تندمج النظرية ، بعد اختبارها فى برنامج صادق وصحيح ، ولا غموض فيه ، فإنه يصبح من السهولة يمكن تقدير أهميتها ومدىها الحقيقى » . ويعتقد دينت فضلاً عن ذلك أن المحاكاة يمكن أن تنشأ عنها « خبرة حقيقية » : فالبرنامج النموذجى قد ينتج الآلاف من النتائج المحتملة لنظرية ما ، والتى تتيح تقدير ما فيها من أوجه غير مقولة .

مسائل خاصة بالدلالات الموسيقية :

فيما يختص بمسألة «معنى الموسيقى» ومن ثم «الدلالة الموسيقية»، أود أن أستبعد اعتراضا أول : لم الفصل بين الدلالة الموسيقية وبين التعبير الموسيقي ؟ قد يعترض البعض بأن التعبير الموسيقي يثير معنى (غير موسيقي) ، الا أنى أعتقد أن هناك فروقا بين العناصر الموسيقية الرئيسية ، ويبدو لى أن السمة الغالبة هى أن علم الدلالات الموسيقية يهتم بالتكوين أكثر مما يهتم بالمفردات التعبيرية . أعتقد فضلا عن ذلك أنه بدراسة هذه العناصر ، كلا على حدة ، يتسنى لنا بمزيد من الوضوح تعريف المسائل التى تقسم العمليات التى تقوم فى أساسها .

وأقترح بادئ ذي بدء النظر فى تعريف أ ، ج . بيكر A and J. Beker (١٩٧٩) .

ويميز الاثنان أربعة مظاهر للنشاط الموسيقي ، يجد فيها كل من المؤدى ، والمستمع ، والمؤلف معنى للموسيقى .

هذه المظاهر هى :

- ١ - المعنى البنىوى : بعبارة أخرى ، المعنى الموسيقي المستخلص من العلاقات بين مختلف عناصر التركيب الموسيقي .
- ٢ - المرجع الأسلوبى ، أى المقتبس من العلاقات بين المقطوعة الموسيقية ، وتاريخ النوع كله .
- ٣ - معنى الموقف : بالرجوع الى الطرف الذى أدت فيه المقطوعة .
- ٤ - المعنى خارج المجال الموسيقي : ذلك الذى يتعلق بالأصوات غير الموسيقية التى تدخل فى تأليف المقطوعة .

وبعد أن عرفنا على هذا النحو أربعة اشتقاقات ممكنة اعتبارا من معنى حدث موسيقي ، يبقى علينا أن نحدد القطاع الذى ينتمى إليه كل اشتقاق . وتعرف منطقة الانتماء مدى اتساع المضمون الدلالى ، حسبما ينتمى ، مثلا ، الى الناحية البنىوية أو التعبيرية للحدث . وبهذا المعنى أقول ان العنصر الذى يحكم الدلالة الموسيقية يصلح كهمزة وصل بين البناء الموسيقي ، وبين التعبير الموسيقي . واتباعا لهذا الافتراض . أصنف التعريفين الأولين للمعنى على أنهما ينتميان للبنيان الموسيقي ، والتعريفين الآخرين على أنهما ينتميان للتعبير الموسيقي .

أما المعنى البنىوى ، فيمكن مقارنته بالشكل المنطقي اللغوى (شومسكى ، ١٩٧٧) بعبارة أخرى ، نواحى التفسير « السيمي »

(نسبة الى « السيمية » ، علم دلالات الألفاظ - المترجم) التى تحدد
تحديدا دقيقا ومباشرا بالخصائص التركيبية • بعبارة أخرى ، المقصود
هنا تصوير « سيمي » (ذو دلالة) لا دخل له بالأحداث اللاموسيقية
(كاميليري camilleri ، تحت الطبع) •

أما المسألة الثانية المتعلقة بالمعنى الأسلوبى ، المنسوب الى تاريخ
فن من الفنون الموسيقية ، فانها تتطلب اجابة أكثر تعقيدا • ويستتبع
تفسير هذه الحقيقة استعراض خبرتنا الموسيقية ، مما أسميه هنا « اجمالى
معتقداتنا الموسيقية » • وقد أدى عدم الاهتمام الكافى بهذا العامل الى كثير
من سوء الفهم ، لم يكن أقلها الخلط بين الأسلوب وبين التركيب ، كما لو
أن هذا النمط من التفسير الموسيقى هو جزء فعال من خبرتنا الموسيقية
البنوية (مينسكى Minsky ١٩٨٢) (٦) • واعتقد ، على العكس
من ذلك أن التفسير الموسيقى لا يتعلق بالبناء التركيبى للموسيقى الا بدرجة
جزئية ، انما هو يتعلق بالأخرى بالمعلومات المستخلصة من معتقداتنا
الموسيقية عبر نطاق خاص من الاسناد الذى يتيح اجراء مقابلات بين
الخصائص البنوية للمقطوعة الموسيقية وبين قواعد الأساليب للنوع
الموسيقى الذى تنتمى اليه •

الا أن تفسير الدور الذى يؤديه نظام الاسناد بالنسبة لاجمالى
معتقداتنا الموسيقية يتطلب تعريفا أكثر دقة لهذه المصطلحات • وعلى ذلك
فانى أقسم كلا منها الى قسمين متميزين • مثال ذلك ، أننى حين أنصت
الى موسيقى قداس الموتى ، ينشط ذهنى بحثا عن ذكريات تتعلق بمعلومات
تتيح لى أن أجرى مقابلة دقيقة بين المقطوعة التى أسمعها وبين ما أعرفه من
خصائص أسلوب هذا النوع من الموسيقى ، ولكنى أستعيد فى الوقت نفسه
كل العمليات التى تنتمى الى القيم العاطفية والتعبيرية • وكذا المفاهيم
المرتبطة بهذا النمط من الموسيقى (٧) •

(٦) كتب مينسكى فى خصوص هذه الناحية « لا يمكن لانسان أن يفخر بأنه استطاع
أن يحفظ السيمفونية الخامسة لبيتهوفن بأكملها من استماع واحد لها • كذلك لا يمكن
لانسان أن يتباهى بأنه استمع الى نضاتها الأربع الأولى بالكيفية نفسها فى مرات الاستماع
التالية • وما لم يكن فى البداية سوى نبضة صغيرة أصبح فيما بعد قطعة موسيقية مألوفة ،
صوت فى شبكة تحوى كل معارفنا الموسيقية التى يصنمده معنى كل منها على معانى
الأخريات » الوصف صحيح الا أن مينسكى لا يقول لنا شيئا عن القيم التركيبية لهذا
المظهر • ان « الأنغام الأربعة » للسيمفونية الخامسة هى جزء من عقائدنا الموسيقية •

(٧) يرى بوال (Boiles ١٩٦٧) علاقة ما بين العناصر الموسيقية وبين المعامير
الا موسيقية • ومقاله يتناول أغاني قبيلة مكسيكية تيبهوا Tepehua ، يمثل كل
عنصر موسيقى فيها فكرة محددة تماما ، مثل الولادة ، والموت ، الخ •

وبهذا المفهوم فإن معنى النقطتين ٣ ، ٤ ينتمى بوضوح الى التعبير الموسيقى لأنه يتضمن تصوير القيم العاطفية والتعبيرية الموسيقية الى جانب المفاهيم اللاموسيقية . وإذا سلمنا بصحة هذا التقسيم القرعى ، فقد ينبثق للحال سؤالان آخران : هل هناك صلة بين هذه المعتقدات الموسيقية وهذا الاطار من الاسناد ، وبين ملكات انسانية أخرى ؟ وهل فى الامكان تصوير هذه المعتقدات بلغة العقل الالكترونى ؟ أجيب عن السؤال الاول فأقول انى اعتبر أن معتقداتنا الموسيقية هى جزء لا يتجزأ من مجموعة معتقداتنا وخبراتنا ؛ وتبادل المعلومات بين القيم التعبيرية والقيم البنيوية لابد أن يتم بهذه الوسيلة .

وبخصوص السؤال الثانى الذى يتعلق بترجمة هذه الجوانب من المعنى الموسيقى الى لغة العقل الالكترونى ، فانى أعتقد هنا أيضا أن فى الامكان أن يعهد بهذه المهمة الى وسطاء ، كل وسيط مزود بقائمة من المعلومات ، الطابع البنيوى فيها ينتسب الى قيم بنيوية/أسلوبية ، وعاطفية/تعبيرية ، بدرجة ما من الثبات والاستقرار . ويجب على الدوام تطوير هذه القائمة من المعلومات وتصحيحها حتى تمثل المعتقدات أو الخبرات الموسيقية ، وأن تشمل شبكة متكاملة من العلاقات المتبادلة بين الجوانب البنيوية ، وبين الدلالات التعبيرية ، فيقرن كل واحدة منها بواحدة أخرى .

وعلى ذلك يعمل عنصر المفاهيم بصفته مجموعة كلية تعمل فى داخلها الوحدات الوسيطة فتستخلص السمات العالية المستوى ، وتحيل كلا من الخصائص الشكلية (الصغيرة ، والكبيرة ، من الخط اللحنى والهارمونى البسيط لمقطوعة موسيقية الى التأليف الموسيقى المعقد) الى قيمته التعبيرية أو العاطفية . وفى الحالة الأخيرة تتوفر المعلومات بفضل العنصر العاطفى ، فى حين يستعان فى الحالة الأولى بالتمثيل المبني اعتبارا من النموذج السببرنى (نسبة الى السيبرنتيكا : علم التحكم الاونوماتى - المترجم) .

وعلى هذا النحو ، فانى أطلق اسم « السيمية الموسيقية » (أى الدلالات الموسيقية - المترجم) على المظهر الذى يتعلق بمختلف مستويات المعنى ، ابتداء من القاعدة البنيوية الى ذرا التعبير والعاطفة .

ملاحظات عن التعبير الموسيقى :

يقدم لنا توماس هاردى Thomas Hardy فى روايته « يهوذا الغامض » (هاردى ، طبعة ١٩٥١) وصفا ممتعا لتأثير الموسيقى على

الانسان . كتب يقول « بينما كانوا يغنون معا ، ويرددون القطعة نفسها مرة بعد أخرى ، خلبت تألفاتها لب يهودا ، وأثارت مشاعره » . هذه الفقرة تبرز السمة الجوهرية في التعبير الموسيقي . وهي العلاقة بين الاطار البنيوي (وهو هنا السجل الهارموني - التألفي) والاثارة العاطفية .

وحين نفكر في التعبير الموسيقي نعتبره بعامة بمثابة تصوير للانفعالات والأحاسيس عند المؤلف مترجمة بعبارات موسيقية . وثمة تعريف آخر ، فحواه أن التعبير الموسيقي يتعامل مع الجانب من الموسيقى الذي ينبر حساسية المستمع وانفعالاته . هذان التفسيران للمضمون التعبيري للموسيقى يقابلان ما أسماه كييفي kivy (١٩٧٩ ، ١٩٨٤) نظرية « التعبير الذاتي » ، ونظرية « الحث » . وملاحظات كييفي عن هذا التعريف العريض للتعبير الموسيقي مؤداها أن الموسيقى لا تعبر عن انفعالات ، ولا تستثير أية انفعالات ، انلهم ان كانت الانفعالات خصيصة من خصائص الموسيقى . ومع ذلك يضيف كييفي نظريتين مكملتين ، نظرية « المحيط » المبنية على التماثل بين الموسيقي ، ومع ذلك يضيف كييفي نظريتين مكملتين ، نظرية « المحيط » المبنية على التماثل بين الموسيقي وبعض سمات السلوك الآدمي ، ونظرية « الاتفاق » القائمة على الرابطة المألوفة بين بعض السمات الموسيقية ، وبعض السمات العاطفية .

وبعد تلخيص كل هذه الاقتراحات ، يبدو لي أننا في حاجة الى الاجابة عن سؤال آخر يتعلق بالصلات بين الخصائص البنيوية والخصائص التعبيرية في الموسيقي . فالواقع أنه لا يكفي القول بأن الموسيقي لا تعبر عن انفعالات المؤلف ، أو أنها لا تستثير انفعالا في نفس المستمع (٨) ، كما أن نظريتي « المحيط » و « الاتفاق » لا تكفيان بذاتهما دون أن تضم اليهما نظرية تربط المضمون البنيوي بالمضمون العاطفي ، وتقرن بعض خصائص الموسيقي بخصائص اللغة المعبرة : بل يلزمنا أيضا صياغة نظرية تشرح العمليات التي تحكم الخصائص الموسيقية ، التعبيرية والعاطفية .

٤٠٥٢١٠

وفي هذا الاتجاه ، أعرض نظامين مختلفين ينتميان من بعض النواحي الى نظرية كييفي ، والى البحث الذي أجراه كلاينز Clynes (١٩٨٣) في

(٨) يمكن استبعاد فكرة أن المؤلف يلزمه أن يكون في حالة انفعال عاطفي حتى يؤلف مقطوعة ذات سمة تعبيرية خاصة . وقد يكون في الأمر مشكلة ان كان المؤلف يعمل بناء على تكليف خاص . ومن جهة أخرى ، يحسن بالمستمع أن يتجنب كل موسيقي يرتبط مضمونها في نفسه بانفعال عميق . أو قلق ، أو حزن ، وما الى ذلك .

التعبير الموسيقى • الموضوع متعلق من جهة بنظام « التماثلات » الموسيقية العاطفية ، وفيه تجرى العلاقة المتبادلة بين السمات الموسيقية والتعبيرية بواسطة قواعد تنشط عمليتين : عملية تبحث عن تشابه بنيوي بين السمتين ، وعملية تستغل المعتقدات الموسيقية المتعلقة بهذا الأسلوب من التعبير • أما النظام الآخر فإنه يستتبع تعريف الأطر الأولية (الأشكال الأساسية التي يفترضها كلاينز) التي تمثل السمات العاطفية • أما الأطر الأولية فينبغي أن تترجم الى عبارات موسيقية بنيوية حتى تعرف نظاما من القواعد يفسر الأطر بلغة مضمونها التعبيري • ومهمة استخلاص القيم العاطفية في الموسيقى تتطلب القدرة على التعرف على سمات التكوينات العاطفية في الأبنية الموسيقية ، ونسبتها الى نظام التماثل • ولا يمنع ذلك من معاملة نظام التماثلات على أنه دينامي • وعلى هذا النحو فكل علاقة جديدة بين السمات العاطفية والسمات البنيوية ترجع مثلا الى تغير في الأسلوب انما يعدل في توازن النظام والتكيف التام معه •

بعد كل هذه التعريفات ، بقي أن نوضح جانبين يتعلقان بالخصائص البنيوية التي توضح أطارا عاطفيا ، ونسائل عما اذا كانت هذه الأفكار مرتبطة « بالآنا » السطحية أو « الآنا » العميقة كما يقول برجسون •

من السمات الموسيقية الأوثق ارتباطا بالخصائص التعبيرية في الموسيقى ، نذكر : « جمع النغمات في مقاطع » ، والخط اللحني ، وتتابع النغمات المتألفة ، والأداء الإيقاعي (٩) وبالنسبة للجانب الآخر ، فإن القول بأن الموسيقى تعبر عن عواطف يعنى القول بأن ملكة التعبير تقتضى إمكانية استخلاص الصفات المجردة التي تنتسب اليها بنوع من الحساب الآلي ، أما الخطوة الأخرى فتتمثل في إحالتها الى المجموع الكلي لحبرتنا العاطفية والموسيقية • والتمثيل في هذه الحالة يكون محدودا للغاية ، والمقارنة غير ممكنة الا بالنسبة للخصائص الأولية الملائمة ، وهي ليست تلك التي تطفو على سطح المقطوعة •

(٩) عرض تاراستي Tarasti نظرية متممة بشأن التعبير الموسيقي . والتفسير ، تقوم على التمييز بين فئات « الوجود » و « العمل » فيما لأنماط تعبيرية مختلفة •

خاتمة :

أود أخيرا أن أخص بعض النقاط الرئيسية المتعلقة بمعالجة النظرية الموسيقية التي رسمت مخططا لها .

أولى هذه النقاط هي التأكيد على دراسة الملكة الموسيقية باعتبار أنها تتكون من ثلاثة عناصر متفاعلة ، ينقسم كل منها بدوره الى نظم فرعية ، أو الى مجموعة من الوحدات الاوتوماتية الشديدة التخصص ، التي تعمل معا لتحقيق نموذج اعلامي له وظيفة موسيقية معينة .

ويتطلب هذا العرض ويفترض تحقيق اطار نظري ، يتسنى فيه محاكاة أو تمثيل الخصائص الموسيقية البنيوية ، والمتعلقة بالدلالات ، أو التعبيرية ، وذلك عن طريق برامج تعمل بمثابة اختبار للنظريات ، ومنتجة لحبرات توضح بعض جوانب سلوكنا الموسيقي .

وأخيرا ، فاني أصر على أهمية الرجوع الى دراسة سائر الملكات الانسانية من أجل تقديم مفاهيم جديدة ونافعة في نظرية الموسيقى ، مفاهيم توضح المناهج التي تشترك فيها قدرات العقل المختلفة ، وتصلح لبناء نظرية في الموسيقى تشرح التكوينات الذهنية الموجودة في أساسها .

ليلى كاميليري

في الحاضر وحدة سعادتنا

بير هادو
Pierre Hadot

« عندئذ لا تتطلمع الروح الى الامام والى السوراء

اذ الحاضر وحده عندنا هو السعادة والهناء .. (١) »

يظهر جليا في هذين البيتين من الشعر اللذين نجدهما في الجزء الثاني من ديوان جوته عن « فاوست FAUST » فن التركيز على « اللحظة الحاضرة » ، والاحاطة الواعية بقيمة اللحظة ، وهو ما يقابل نوعا من تجربة الزمن الذى ولى على الانسان وبصفة خاصة كما ورد فى بعض الفلسفات القديمة ، كالابيقورية والرواقية ، وعن هذه التجربة قبل أى شىء آخر سوف يكون حديثنا . غير أنه لا يسعنا كذلك أن ننسى النص الأدبى الذى ورد فيه هذان البيتان ، ولا المعنى الذى ينطويان عليه فى الجزء الثانى من « فاوست » ، وفى مؤلفات جوته كلها بصفة عامة . وقد نستطيع أن نلاحظ أثناء ذلك أن جوته نفسه شاهد رائع لمثال التجربة التى أشرنا إليها .

يسجل البيتان اللذان ذكرناهما احدى الذرى(*) فى الجزء الثانى من « فاوست » ، عند اللحظة التى يبدو فيها كأن فاوست قد بلغ أقصى نقطة فى « بحثه عن الدرجة العليا فى الوجود » (٢) . وقد جلست « هيلانة » التى استندعاهما فى الفصل الأول من القصة للترويح عنه بعد رحلة رهيبة الى مملكة الأمهات الى جانبه على العرش الذى أمر باعداده خصيصا لها ، والتى وقع حينئذ غارقا فى حبها . انه يسائل نفسه : « أترأه يتغلغل الى أعماق روحى مصدر هذا الجمال المائج الفياض ؟ لك أقدم كل قواى .. وكل عواطفى .. واليك ميلى .. وحبى .. وتدلهمى ..

(١) فاوست البيت ١٢٨١

(٢) فاوست البيت ٤٦٨٥

المترجم : موسى بلوى

وجنوني ، (٣) . ذلك أن هيلانة هذه هي التي بحث عنها في الفصل الثاني عبر كل العصور الخرافية في اليونان القديمة . وهي التي تحدث عنها الى القنطوروس « شيرون » ، ذلك الكائن الخرافي الذي نصفه رجل ونصفه فرس ، والى الساحرة « مانتو » ، وهي أخيرا التي تجيء في الفصل الثالث لكي تستقر في غابة « مسترا » في شبه جزيرة بيلوبونيز التي هو سيدها وحاكمها .

فهنا يحدث اللقاء الرائع بين فاوست ، الذي يظهر في صورة أحد فرسان العصور الوسطى ، الا أنه في الواقع صورة لانسان العصر ، وبين هيلانة التي جاءت في ملامح بطلة في حرب طروادة ، الا أنها في الحقيقة صورة للجمال والحسن القديم ، وجمال الطبيعة الصافي . لقد استطاع جوته بمقدرته الفائقة أن يبعث الحياة في هذه الصور وهذه الرموز ، الى حد جعل لقاء فاوست وهيلانة مملوءا بالعاطفة كلقاء المحبين ، حافلا بمعنى تاريخي كالتقاء عصرين ، مشحونا بمشاعر ميتافيزيقية كمشاعر التقاء الإنسان بقدره ومصيره .

واقدر كان الاطار الشعري صالحا تماما لتصوير الحوار الذي يدور بين العاشقين ، واللقاء بين العصريين التاريخيين . وبينما نرى ، منذ الفصل الأول ، أن هيلانة حريصة على الحديث عن الفاجعة القديمة وأن كلماتها كانت منطلومة على غرار القصيدة ذات الأبحر الهجائية الثلاثة ، وبينما الكورس المكون من الأسرى الطرواديين يردد وراءها بعض المقاطع الشعرية ، فانها عندما التقت وفاوست لحظة كانت تصفى الى ما ينشده الساهر « لينسيه » في أبيات ثنائية الوزن ، ينتابها شعور بالدهشة والابتهاج من هذا القالب الشعري غير المعروف : « جاءت كلمة فصكت أذني .. فجاءت ثانية لترتبت على الأولى (٤) » . ففي هذه اللحظة ينشأ حب فاوست في قلبها ، معبرا عن نفسه بأبيات ثنائية يبدأ فاوست شطرها الأول ، وتكمل هي الشطر الثاني : واذا تمارس هيلانة هذا الشكل الشعري الجديد تأخذ هي وفاوست في ترديد الكلمات الأولى في هجائية الحب ، كما يقول « ميفستو » (٥) . تقول : « خبرني كيف أعبر عما في نفسي بمثل هذا الجمال » ، فيرد هو قائلا : « انه لأمر يسير . ينبغي أن ينطلق الحديث من القلب . فاذا فاضت الرغبة من الصدر تتلفت بحثا عن .. » فتكمل هيلانة : « .. عن يقاسمتنا الهناء » . وهنا يقول فاوست :

(٣) فاوست البيتان ٦٤٨٧ - ٦٥٠٠ .

(٤) فاوست البيت ٩٣٧٠ .

(٥) فاوست البيت ٦٤١٩ .

« عندئذ لا تتطلع الروح الى الامام والى الوراء ، اذ الحاضر وحده عندنا هو السعادة والهناء » . والشطر الثاني تقوله هي . ثم يتابع فاوست : « هذا هو الكنز ، والريح العظيم ، والملك ، والبرهان ، ولكن التأكيد من يعطيه ؟ » فتجيب هيلانة : « يدى » (٦) . ويتوقف حوار الحب مؤقتا باقرار موافقة هيلانة ، وتنتهى بذلك لعبة النظم والسجع بهذا « التأكيد » الذى لا يقتصر على صدى الشعر ، وانما بالوافق بين الاثنين . عند ذلك يتوقف فاوست وهيلانة عن الكلام ، ويتعانقان فى صمت ، على حين يأخذ الكورس فى ترديد نشيد العرس ، يصحبه وصف لهذا العناق . بعد ذلك يستأنف الحوار بينهما . فتقول هيلانة : « اننى لا أشعر بأنى بعيدة وقريبة . لكنى لا أستطيع الا أن أقول وأكرر فى هنا : أنا هنا .. هنا » . ويرد فاوست : « اننى أنفَس بصعوبة ، ويرتعد صوتى ويتردد . انه حلم وقد ضاع الزمان والمكان » . وتعود هيلانة فتقول : « يخيل لى أن حياتى بعيدة عنى ، ومع ذلك أشعر كأنى امرأة أخرى ، متمتجة بك ، تاركة نفسى للمجهول » . ويرد فاوست : « لا تفكرى فى المصير ، حتى وإن كان فريدا عن كل مصير . أن نكون هنا هو قدر محتوم ، ولو كان للحظة واحدة (٧) » .

وتبدو المأساة وكأنها قد توقفت ، ويبدو أن هيلانة وفاوست لم يعد لدهما ما يشتهيان أو يتطلعان اليه ، اذ أشبعهما تماما وجودهما معا . لكن ميفستو الذى كان منذ الفصل الثانى قد أخذ يتوافق مع العالم الاغريقى سوف يحطم وقد وضح على وجهه قناع الشر فى صورة « بوركياد » هذه اللحظة الهائلة ، فيعلن خطر اقتراب قوات « مينيلاس » ، فيلومه فاوست على هذا التدخل المفاجئ . لقد ضاعت اللحظة الرائعة ، ولو أننا نعلم مما جرى لفاوست وهيلانة من الوصف الذى أورده أركاديا أنها سوف يتزوجان ، وينجبان « يوفوريون Euphorion » عبقري الشعر .



ان الحوار الذى أوردها يمكن فهمه على عدة مستويات . فهو أولا حديث يدور بين اثنين من المحبين ، مثلهما مثل جميع المحبين . ففاوست وهيلانة اثنان منهم ، استغرق كل منهما فى الوجود الملموس لشخص المحبوب ، فأنساه كل شيء ، الماضى والحاضر ، فيما عدا هذا الوجود . ذلك أن الشعور الزائد بالسعادة والهناء قد أعطاهما احساسا غير واقعى ،

(٦) فاوست البيتان ٩٣٧٧ - ٩٣٨٤ .

(٧) فاوست البيتان ٩٤١١ - ٩٤١٨ .

فكانهما يعيشان في حلم قد اختفى خلاله الزمان والمكان ، وإذا هما يلجان المجهول . وتلك هي اللحظة التي يبلغ فيها الحب ذروته .

لكن هذا الحوار على المستوى الثاني هو حوار فاوست وهيلانة ، صورتين الرمزيتين ، هما صارتا انسان العصر في سعيه الذي لا نهاية له ، والجمال القديم في وجوده الباعث على السكينة والهدوء ، وقد اجتمعنا بمعجزة من سحر الشعر الذي يلقي المسافات والقرون . ويحاول انسان العصر في هذا الحوار أن يجعل هيلانة تنسى ماضيها ، لكي تنصرف بكل كيائها الى اللحظة الحاضرة التي لا تستطيع فهمها . فهي تحس بأنها بعيدة وقرية معا ، قد تخلت عنها الحياة ، لكنها مع ذلك كأنها خلقت من جديد ، تعيش في فاوست ، ممتزجة معه ، تاركة نفسها للمجهول ، في حين يطلب فاوست منها أن لا تفكر في قدرها العجيب ، وأن تتقبل الوجود الجديد الذي يفتح أمامها .

ففي هذا الحوار بين الصورتين الرمزيتين تتحول هيلانة لتصبح « عصرية » اذا جاز هذا القول ، اذ تنتهج النظم والسجع ، وهما رمز لحالة الاستبطان العصري ، في حين أنها في شك وتفكير بشأن مصيرها . أما فاوست فيصبح « قديما » يتحدث بلغة الانسان القديم عندما يدعو هيلانة الى تركيز اهتمامها على اللحظة الحاضرة ، والى عدم تضيق هذه اللحظة في تفكير متذبذب بين الماضي والمستقبل . والواقع أن ما كانت تتسم به الحياة والفن في الزمن القديم في رأى جوته ، كما قال في رسالة منه الى صديقه زيلتر ، هو : أن يعرف الانسان كيف يعيش في الحاضر ، وأن يتعرف على ما سماه « صحة اللحظة » . ويقول جوته ان اللحظة في العصور القديمة كانت ذات حضور كثيف ، أى أنها كانت عامرة بالمعاني ، ولكنها تعاش كذلك بكل واقعيتهما ، وبكل ما كانت تنطوي عليه من ثراء ، اكتفاء بها وحدها . ويمضى جوته قائلا : اننا لم نعد نعرف كيف نستفيد من الحاضر ولا كيف نعيش فيه ، فالمثل الأعلى بالنسبة لنا هو في المستقبل ، ولا يمكن أن يكون الا موضوع رغبة يشوبها الحنين ، واننا نعتبر الحاضر شيئا مبتذلا تافها . اننا لم نعد نعرف كيف نستغل الحاضر كما كان قديما الاغريق يفعلون ، ولا أن تنصرف في الحاضر في الوقت الحاضر (أ) . وعلى وجه التحديد اذا كان فاوست يتحدث الى هيلانة حديث الانسان القديم فذلك لأن وجود هيلانة ، أى وجود الجمال القديم ، يكشف له معنى

(أ) رسالة الى زيلتر ZELTER مؤرخة في ١٩ أكتوبر ١٨٢٩ - مختصرات من جوته - ميونيخ ١٩٦٧ الجزء الرابع ص ٢٤٦ .

الوجود فى حد ذاته ، ومعنى وجود العالم ، وه روعة الاحساس بالوجود ، كما جاء فى « الديوان الغربى الشرقى » (٩) .

ذلك هو السبب فى أن الحوار بين فاوست وهيلانة يمكن فهمه على مستوى ثالث . فهو لم يعد حوارا يثور بين حبيبين ، ولا هو حوار بين صورتين تاريخيتين ، وإنما هو حوار بين الانسان وبين نفسه . ولقاء هيلانة ليس لقاء بالجمال القديم المنبثق عن الطبيعة فحسب ، بل هو أيضا اللقاء بحكمة نابضة بالحياة ، وبأحد فنون الحياة ، و « صحة اللحظة » تلك التى تحدثنا عنها منذ قليل . ذلك أن هيلانة القديمة والتبيلة تكشف لفاوست ، وهو العدمى الذى عقد رهانا مع ميفستو أن لا يقول قط للحظة الحاضرة : « توقفي فأنت بالغة الجمال » ، روعة الوجود ، أى تكشف له اللحظة الحاضرة ، وتعلمه كيف يرضى عن العالم وعن نفسه .

ينبغى لنا الآن التعريف بالتجربة القديمة للزمن التى ورد التعبير عنها فى بيتى الشعر اللذين أشرنا اليهما لفاوست . ولقد يجوز التفكير ، استنادا الى الرسالة التى بعث بها جوته الى صديقه زيلتر ، فى أن المقصود هو تجربة عامة ومشتركة كان يمارسها الانسان القديم ، ومن الطبيعى لذلك الانسان أن يكون على علم بما سماه جوته « صحة اللحظة » . ومن جانب آخر فإن كثيرين من المؤرخين والفلاسفة جاءوا فى أعقاب جوته ، ابتداء من أوزوالد سينجلر **Oswald Spengler** حتى المنطقى هينتيكا **Hintikka** (١١) فآلحوا الى أن الاغريق « كانوا يعيشون فى اللحظة الحاضرة » أكثر مما كان يفعل ممثلو الثقافات الأخرى . ويلخص هذه الفكرة سيجفريد مورنز **Sigfried Mirenz** (١٢) فى كتابه **Zauberflote** تلخيصا جيدا عندما كتب يقول : « ما من أحد قد أوضح الطابع المميز لهذه الطبيعة الخاصة بالاغريق أفضل مما أوضحه جوته فى الحوار الذى أجراه بين فاوست وهيلانة اذ يقول : « عندئذ لا تتطلع الروح الى الأمام وإلى الوراء ، اذ الحاضر وحده عندنا هو السعادة

(٩) فى كتاب « النديم **L'ECHANSON** » - من أعمال جوته - هوبورجر - الجزء الثانى ص ٩٤ .

(١٠) ١- سينجلر « **Der Untergang des Abendlandes** » ميونيخ ١٩٢٢
ص ١١ « أقول نجم الغرب **Le Déclin de l'Occident** » باريس ١٩٤٨
ص ٢٠ - ٢١ .

(١١) ج . هينتيكا « الزمن والضرورة **Time and Necessity** » اكسفورد ١٩٧٣ ص ٨٦

(١٢) س . مورنز « **Di: Fauberflote** » مونستر ١٩٥٢ ص ٨٩ .

والهناء » . ويتعين بكل تأكيد الاقرار بأن الاغريق بصفة عامة كانوا يولون اهتماما خاصا باللحظة الحاضرة ، وهو اهتمام كان يمكن أن يتخذ فضلا عن ذلك معاني أدبية وفنية متعددة . فالحكمة التي عرفت عن الاغريق كانت تنصح بالاكثفاء بالحاضر وحسن الانتفاع به . وكان الاكتفاء بالحاضر من ناحية معناه الرضا بصفة خاصة بالحياة الدنيا ، وكان ذلك ما يثير إعجاب جوته في الفن القديم . وعلى الخصوص التقليد الجنائزى ، وفيه كان المتوفى يصور وليست عيناه مرفوعتين الى السماء ، وانما يصور وهو يؤدي أعماله اليومية فى الحياة . وكان حسن الانتفاع بالحاضر يعنى من ناحية أخرى أن يعرف الانسان كيف يظن الى اللحظة المناسبة والحاسمة فينتهزها ، ويستفيد بكافة الامكانيات التي تنطوى عليها هذه اللحظة أو تلك : فالمستغل بالاستراتيجية يعرف متى يضرب فى اللحظة التي يتعين الضرب فيها ، والنحات يحدد فى الرخام اللحظة ذات المغزى الأكبر فى المشهد الذى يريد جعله حيا . كان الاغريق اذن يولون على ما يبدو اهتماما خاصا باللحظة الحاضرة . الا أنه لا ينبغي لنا أن نتخيل لهذا السبب مع كل من وينكلمان Winckel Mann وجوته أو هولدرلين Holderlin أن بلاد الاغريق كانت بلادا مثالية ، كان مواطنوها يرفلون فى الجمال والصفاء لانهم كانوا يعيشون فى اللحظة الحاضرة . والواقع أن الرجال فى العصر القديم كان القلق ينتابهم مثلنا تماما ، كما أن الشعر القديم كان يتردد فيه ذكر القلق الذى كان يذهب الى حد اليأس . لقد كانوا يحملون مثلنا أعباء الماضى ، ويداخلهم الخوف من المستقبل والفزع من الموت ، فكان هذا القلق الانسانى هو الذى حدا بالفلسفات القديمة وخاصة الأبيقورية والرواقية الى البحث عن علاج له . ذاك أن تلك الفلسفات كانت أساليب مداواة مخصصة لشفاء الكرب الذى يتولد عن التفكير فى الوجود والعدم ، أو لجلب الحرية وكبح جماح النفس ، والتخلص من الماضى والمستقبل ، من أجل العيش فى الحاضر . ان الأمر هنه المرة يتعلق بتجربة أخرى للزمن مفايرة تماما للتجربة المشتركة والعامة التي سبق أن تحدثنا عنها . وسوف نرى أن هذه التجربة تلتقى تماما مع تلك التي تنطوى عليها أبيات الشعر فى فاوست التي تقول : « الحاضر وحده عندنا هو السعادة والهناء » ، « لا تفكرى فى المصير » . فالوجود قدر محتوم . فالأمر هنا نوع من الارتداد الفلسفى الذى يستتبع تحولا جذريا لأسلوب الحياة ، والنظر الى العالم . وهذه هي « صحة اللحظة » الحقيقية التي تقود الى الصفاء .

ورغم الفارق العميق بين المذهبين الأبيقورى والرواقى فان هناك تماثلا فى البنية غريبا بين تجارب الزمن التي جرت فى هذه المدرسة أو

تلك : وسوف يتيح لنا هذا التماثل احتمال استشفاف نوع من التجارب المشتركة عن الحاضر من خلال شؤونهما التحتية . ويمكن تحديد هذا التماثل بالطريقة التالية : فالأبيقورية والرواقية تميزان الحاضر على حساب الماضي وعلى المستقبل ، وهما تضمان مبدأ يقول بأن السعادة ينبغي العثور عليها في الحاضر وحده ، وأن اللحظة الواحدة من السعادة تعادل ردحا أبديا منها ، وأن السعادة يمكن بل يتمين العثور عليها توا ، وعلى الفور ، وفي الحال . وتدعو كل من الفلسفتين الى إعادة وضع اللحظة الحاضرة في منظور متساو مع الكون ، واضفاء قيمة لا حد لها على أقل لحظة من الوجود .

واذ نبدأ بالحديث عن الأبيقورية نقول انها علم مداواة وشفاء للقلق ، وفلسفة تسعى لكي توفر قبل أى شيء سلام الروح . فالأمر يتعلق اذن بالتخلص من كل ما يقلق الروح ، والاعتقاد بفكرة أن الآلهة معنية بالبشر ، والخوف من العقاب بعد الموت ، والانشفال والمعاناة التي تترتب على الرغبات غير المحققة ، والاضطراب الأدبي الناتج عن التشكل في العمل ببقاء نية كاملة . ان الأبيقورية تلفي كل ذلك ، مؤكدة فيما يتعلق أن هذه الآلهة تعيش في طمأنينة تامة ، دون أن يشغلها أمر انشاء الكون أو ادارته ، مادام هذا الكون نتاجا ميكانيكيا لالتقاء بعض الذرات الموجودة وجودا أبديا ، ومؤكدة فيما يتعلق بالموت أن الروح لا تبقى حية في الجسد ، وأن الموت ليس من أحداث الحياة ، ومؤكدة فيما يتعلق بالرغبات أنها تجعلنا مضطرب بقدر ما هي عليه من الاصطناع وعدم الجسدى . ويتمين رفض الرغبات غير الطبيعية وغير الضرورية ، والاستجابة في حذر للرغبات الطبيعية غير الضرورية ، والمبادرة باشباع الرغبات التي لا بد منها للابقاء على الوجود . أما القلق النفسى فانه سوف يزول تماما مع عدم التردد في الاعتراف بأن الانسان ، مثله مثل أى كائن حي آخر ، دائم الانقياد للمتعة . واذا كان هناك بحث عن الحكمة فذلك لأنها تؤدي الى سلام الروح ، أى أنها تؤدي في نهاية الأمر الى حالة من المتعة . والأبيقورية على وجه التحديد تطرح نوعا من الحكمة ، وهي حكمة تجعل الانسان يتعلم كيف يسترخى ، وتقضى على القلق ، وهي فضلا عن ذلك حكمة ليس لها سوى مظهر السهوه واليسر ، لأنها تحمّل على التخلي عن الكثير من الأشياء ، وعدم اشتهاه ما لا يكون الانسان على ثقة من الحصول عليه . وذلك من أجل اخضاع الرغبات لحكم العقل . انها في الواقع تحول كامل في الحياة . ومن أهم جوانب هذا التحول تفسير موقف الانسان ازاء الزمن . وفي رأى أتباع الفلسفة الأبيقورية أن الحمقى ، أى أغلبية البشر ، قد نخرت فيهم أمراض النفس ، وهي تلك الرغبات المريضة الجوفاء التي

تدور حول التراء ، والمجد ، والسلطة ، والرغبات الجنسية الشاذة (١٣) . ان الطابع الذى تتسم به هذه الرغبات هو أنها من غير الممكن اشباعها فى الحاضر . وهذا هو السبب ، كما يقول الأبيقوريون ، فى أن « الحمقى يعيشون فى انتظار خيرات المستقبل » . ولأنهم يعرفون أنهم على غير ثقة من ذلك فأنهم يملكون من جراء ما ينتابهم من قلق وخوف ، ويدركون فيما بعد أن شهواتهم للمال أو للسلطة أو للمجد كانت بغير جدوى ، وذلك أسوأ ما يصيبهم من عذاب . ذلك أنهم لم يحققوا أى متعة من كل هذه الأشياء ، التى كان الأمل فيها يلهبهم ، والتى شقوا من أجل الحصول عليها (١٤) . « وهناك حكمة أبيقورية تقول : « ان حياة الأحق جدباء قاحلة يسودها القلق والاضطراب ، لأنها تنجها بأكملها ركضا نحو المستقبل (١٥) » .



اذن فان فطنة الفلسفة الأبيقورية تقترح تحولا جذريا فى سلوك البشر تجاه الزمن ، وهو سلوك ينبغى أن يكون فعالا فى كل لحظة من لحظات الحياة . ويتعين على البشر أن ينعموا بالمتعة الحاضرة . بغير أن يتركوا أنفسهم لتنجرف مع هذه المتعة ، وأن يتجنبوا التفكير فى الماضى اذا كان مزعجا ، ولا يفكروا فى المستقبل بالقدر الذى يثير فى النفس المخاوف أو الآمال المشوشة . المسموح به فى اللحظة الحاضرة هو التفكير فيما هو مستحب فحسب ، وفى المتع الماضية أو المقبلة ، وبصفة خاصة اذا كان ذلك يقضى على حزن أو ألم . وهذا التحول يطرح للمتعة مفهوما محددا يليق بالفلسفة الأبيقورية ، وبمقتضاه لا يتوقف نوع المتعة على مقدار ما تشبعه ، ولا على طول الفترة التى تتحقق فيها .

ان نوع المتعة لا يتوقف على حجم الرغبات التى تشبعها ، وأفضل المتع وأكثرها كثافة هي أقلها امتزاجا بالقلق وهي التى تتيح سلاما للروح مؤكدا الى أقصى ما يمكن . وعلى هذا يكون توفيره باشباع الرغبات الطبيعية والضرورية ، أى الرغبات الجوهرية اللازمة للحفاظ على الوجود . هذه الرغبات يمكن بسهولة اجابتها بغير ما حاجة لانتظارها فى المستقبل ، وبغير أن يتعرض المرء للحيرة والقلق للبحث عنها طويلا ، أو كما تقول حكمة أبيقورية « الفضل للطبيعة السعيدة التى دبرت حتى تكون الأشياء

(١٣) سيشيرون - دى فينيبوس - الجزء الأول ١٨ - ٥٩ .

(١٤) سيشيرون - دى فينيبوس - الجزء الأول ١٨ - ٦٠ .

(١٥) سينيكا « رسائل الى لوسيليوس » ١٥ - ٩ .

الضرورية سهلة المنال ، والأشياء العسيرة لا ضرورة لها (١٦) ، ذلك أن كل ما هو داء للروح ، وشهوة انسانية ، ورغبة في الثروة أو السلطة أو الانحلال ، هو ما يحمل على التفكير في الماضي والمستقبل . لكن أكل متعة وأكثرها كثافة يمكن بسهولة التوصل إليها في الحاضر . ولا يقتصر الأمر على أن المتعة لا تتوقف على حجم الرغبات المحققة ، بل على وجه الخصوص لا تتوقف على طول الفترة التي تستغرقها . وهي ليست في حاجة إلى أن تطول لكي تكون في غاية الكمال . « ليس في مقدور الزمن الذي لا حدود له أن يجعلنا نحس بطعم متعة ما ، أكثر مما يجعلنا نحس بطعمها الزمن الذي نراه محدودا (١٧) » . « ان الزمن المحدود والزمن الذي لا حدود له يجلبان المتعة بمقدار واحد اذا هي قيسست بمقياس العقل (١٨) » . لقد يبدو ذلك أمرا فيه تناقض ، إلا أنه يقوم بآدي ذي بدء على التصور والتمثيل النظري . وكما سوف يقول الرواقيون فإن الدائرة لا تظل دائرة اذا هي صغرت أو اتسعت (١٩) . وينظر الإبيقوريون إلى المتعة كما لو كانت حقيقة واقعة في حد ذاتها لا تدخل في عداد الزمن . وقد سبق لأرسطو أن قال ان المتعة تكون كاملة وشاملة ، في أي لحظة من لحظات دوامها ، وان اطلالتها لا تغير شيئا من جوهرها (٢٠) . ويضاف إلى هذا النصور النظري عند الإبيقوريين موقف عملي . ذلك أن المتعة اذا قصرت نفسها على ما يضمن السلام الكامل للروح تبلغ الذروة التي لا يمكن تجاوزها ، ويصبح من المستحيل زيادة ما تنطوي عليه من امتناع بطول فترة دوامها . ويقول ج . م . جويو J. M. Gougeon في كتابه عن « الجانب الأخلاقي عند أبيقور la moral d'épicure » : « ان في الاستمتاع كذلك نوعا من الامتلاء والغيض الداخلي ، يجعله مستقلا عن الزمن مثل استقلاله عن كل ما عدا ذلك . ان المتعة الحقيقية تحمل مداها الذي لا حد له في أعماقها (٢١) » . وعلى ذلك فإن المتعة تكون مكتملة تماما في اللحظة الحاضرة ، ولا تكون هناك حاجة إلى انتظار أي شيء كائنا ما كان لزيادتها .

(١٦) ج . اريجيتي G. ARRIGHETTI - أعمال أبيقور - تورينو ١٩٧٣

ص ٥٦٧ .

(١٧) سيشيرون - دي فينيبوس الجزء الأول ١٩ ، ٦٣ .

(١٨) ج . اريجيتي - أعمال أبيقور - ٧٤ ، ٢٧ .

(١٩) سينيكا - رسائل إلى لوسيليوس ٧٤ ، ٢٧ .

(٢٠) أرسطو - اخلاقيات - برلين ١٩٧١ ص ١٨٨ .

(٢١) ج . م . جولي - اخلاقيات أبيقور - La Morale d'Epicure باريس

١٩٢٧ ص ١١٢ .

ويمكن تلخيص كل ما أوردها بهذين البيتين من شعر هوراس Horace : « فلتعثر الروح في الحاضر على بهجتها • وتوجه بغضها الى مخاوف المستقبل (٢٢) » • ان النفس الهائكة لا تنظر نحو المستقبل ، ويستطيع المرء احراز السعادة على الفور اذا هو حذ في تعقل من رغباته ، وهذا ليس أمرا يمكننا فقط ، وانما هو شيء لابد من عمله • نعم ، ان من الواجب العثور على السعادة فورا : في الوقت الحاضر • وبدلا من أن يفكر المرء في حياته كلها ، وأن يحصى المخاوف والآمال • عليه أن يفتنم الهناء في لحظة الحاضرة • وهنا وجه للاستعجال : « فان المرء لا يولد الا مرة واحدة — كما تقول حكمة أبيقورية (٢٣) — وليس مباحا أن يولد مرتين • من الضروري إذن أن لا ننصرف الى الأبدية كلية ، ولكن ما أنت يا من لست سيدها لفدك مازلت تؤجل هناك الى القد • والحياة مع ذلك تضيق هباء في التأجيل بعد التأجيل ، ويموت كل منا دون أن نعرف قط طعم السلام » • وهنا أيضا نجد صدى لهذه الفكرة لدى هوراس اذ يقول : « بينما نحن نتحدث بولي الزمن الغمر الأدبار • فاقطف اذن اليوم دون الثقة بالقد (٢٤) » •

ان هذا الذي يقوله هوراس ليس على الإطلاق نصيح محب الملذات ، كما اعتادوا تصويره في أحيان كثيرة ، وانما هو على العكس من ذلك دعوة لانتهاج سبيل آخر ، أي الى ادراك أباطيل الرغبات العريضة التي لا طائل تحتها ، وإلى أن يظن المرء الى تربع الموت به ، وأن الحياة واحدة لا ثاني لها ، وأن اللحظة التي تمر لا تعود على الإطلاق • وفي نطاق هذه الرؤية تبدى أى لحظة وكأنها هبة رائعة يتعين أن يتقبلها المرء بالشكر والعرفان • وفي هذا الصدد يقول هوراس : « عليك أن تقنع نفسك بأن كل يوم جديد يشرق عليك انما هو يومك الأخير • لذا يتبغى أن تستقبل بالامتنان كل ساعة كنت لا تتوقع مجيئها (٢٥) » • وربما كان قوله هذا صدى لما سبقه اليه فيلوديم Philodeme عندما قال : « علينا أن نستقبل أى لحظة من الزمن تضاف الى أعمارنا بتقدير كامل لقيمتها ، كما لو أنها قد جاءت لنا من قبيل ضربات الحظ القريبة (٢٦) » •

(٢٢) هوراس • أوديس "ODES" • الجزء الثاني ١٦ ، ٢٥ •

(٢٣) ج- اريجييتي - أعمال أبيقور ص ١٤٣ •

(٢٤) هوراس • أوديس • الجزء الأول ١١ ، ٧ •

(٢٥) هوراس • رسائل شعرية "Epîtres" • الجزء الأول ٤ ، ١٣ •

(٢٦) م- جيجانتى M. GIGANTE كتاب « أبحاث » Richerche Filodeme

ناپولي ١٩٨٣ ص ١٨١ وس ٢١٥ - ٢١٦ •

لقد رأينا ما لدى الأبيقوريين من مشاعر العرفان والانبهار اذا التوافق الشبيه بالمعجزة بين احتياجات الكائن الحى والتيسيرات التى توفرها له الطبيعة . ان سر شعور الابتهاج لدى الانسان الأبيقورى ، والصفاء فى الفلسفة الأبيقورية ، هو أنهم يمشون كل لحظة كما لو أنها كانت الأخيرة ، ولكن كذلك كما لو أنها كانت الأولى . وهم يشعرون بهذا العرفان والانبهار وهم يستقبلون اللحظة كما لو أنها كانت غير متوقعة المجيء ، أو كما لو أنها كانت جديدة تماما . وفى ذلك يقول لوكريس : « لو أن الكون بكل ما فيه تراءى اليوم وللمرة الأولى للبشر ، وبرز أمام أنظارهم فجأة ، فما الذى كان يمكنهم أن يستشهدوا به ويضربوا به المثل ، أكثر مما فى هذا التوافق الذى لا يجرؤ الخيال البشرى على فهم وجوده ؟ (٢٧) » . ان سر البهجة ، والصفاء الأبيقورى ، هو أخيرا تجربة المتعة التى لا حد لها والتى تمطى الإدراك بالوجود ، ولو كان ذلك للحظة واحدة . وتقول حكمة أبيقورية : « ان من لا يضطر أن يجوع ، ولا أن يعطش ، ولا أن يكابد البرد ، ثم يكون لديه الأمل بأن يظل كذلك ، يمكنه أن يحظى بمثل الهناء الذى يشعر به الرب نفسه (٢٨) » . ذلك أن عدم الجوع ، وعدم العطش ، هما شرط امكان الاستمرار فى الوجود ، والاحساس بالوجود ، والاستمتاع بهذا الاحساس بالوجود . والرب ليس لديه أكثر من ذلك . وسوف يقال : ان ما يبعث على رضا الرب أنه يعلم أن لديه نعمة الوجود الدائم . لكن أبيقور يرد قائلا : لا . ان متعة لحظة واحدة من الوجود هى أيضا متعة شاملة ، وكاملة ، تماما كالمتعة التى لا حدود لها ، ثم ان الانسان خالد كخلود الرب ، اذ أن الموت ليس جزءا من الحياة (٢٩) .

ولكى يبين الأبيقوريون بصورة أوضح أن اللحظة الواحدة من الوجود تكفى لاعطاء هذه المتعة التى لا حدود لها فانهم كانوا يداومون على أن يقول كل منهم لنفسه كل صباح : لقد حصلت على كل المتعة التى كنت أرجوها . ويقول هوراس : « ان هذا الشخص سوف يقضى حياته وهو سيد نفسه ، وسعيد من يستطيع أن يقول لنفسه يوما بعد يوم : لقد عشت (٣٠) » . ويمضى سينيكا Seneca فى هذا المعنى قائلا : « على كل منا لحظة نذهب للنوم أن يقول فى سرور : « لقد عشت ، واجتزت

(٢٧) لوكريس LUCRECE كتاب « عن الطبيعة De la Nature » الجزء الثانى - ١٠٣٤ .

(٢٨) ج . اريجيتى - أعمال ابيقور - مطبعة الفاتيكان ص ١٤٦ - « الحكمة موجهة الى زيوس » وقد ابدلها المؤلف الى الرب لزيادة الايضاح .
(٢٩) ج . اريجيتى - أعمال ابيقور ص ١٠٨ .
(٣٠) هوراس « اوديسى » الجزء الثالث ٢٩ ، ٤٢ .

الطريق الذى حدده لى القدر « . فهو سعيد كل السعادة ، ويطمئن الى سيطرته على نفسه من ينتظر غده فى غير ما شعور بالقلق ، لأنه يعلم أنه قد حصل فى يومه على كل ما كان يستطيع الحصول عليه ، ولم يعد هناك بعد ذلك ما يرغب فيه . وكل من يقول فى مسائه : « لقد عشت » يصحو فى غده ليستقبل شيئاً لم يكن فى الحسبان (٣١) » .

ونرى هنا أيضاً دور تفكير الفلسفة الأبيقورية فى الموت . فإن يقول المرء لنفسه كل مساء : « ما قد عشت » ، معناه قوله : « ان حياتى قد انتهت » ، أى أنه يداوم على ترديد العبارة التى تقول « ان الغد سيكون آخر أيام حياتى » . غير أن هذا الترديد عن وعي بالفناء هو الذى يبين القيمة التى لا حدود لها لنعمة الوجود فى اللحظة الحاضرة . ان مسألة الوجود ولو لحظة واحدة تبدو فى اطار منظور الموت ذات قيمة لا نهائية ، وتعطى متعة ذات كثافة لا حد لها ، اذ لا يمكن لأحد أن يقول : « لقد انتهت حياتى » ، الا اذا كان مدركاً تماماً أن لديه بالفعل كل شيء فى هذه اللحظة من الوجود .

ويعطى هنا كذلك اطار المنظور الكونى . ذلك أن لدى الذى يأخذ بالفلسفة الأبيقورية رؤية معينة للعالم ، وبفضل هذه الفلسفة التى تفسر أصل نشأة الكون بسقوط بعض الذرات فى الفضاء الواسع العريض (٣٢) فهو يرى - كما يقول لوكريس - أن أسوار العالم يتباعد بعضها عن بعض ، وأنه يشهد الأشياء وهى تولد فيه ، ويقطع كل هذا الاتساع الذى يشمل كل شيء ، أو يهتف كما فعل مترودور Metrodore قائلاً : « أنت .. يا من ولدت لتفنى ، وحياتك محدودة الأجل ، تذكر أنك قد علوت بفكر الطبيعة حتى بلغت الى أبدية الأشياء وأزليتها ، وأنت شهدت كل ما كان وكل ما سوف يكون (٣٣) » . اننا نعرض هنا مرة أخرى على المفارقة بين الزمن المحدود والزمن اللانهائى . ففي الزمن المحدود ينتهز الحكيم كل ما يجرى فى الزمن اللانهائى ، وبتعبير أدق ، كما يقول ليون روبين Leon Robin فى تعليق له على لوكريس : « ان الحكيم يتخذ مكانه فى وضع الثبات ، المستقل عن الزمن ، للطبيعة الأبدية (٣٤) » .

(٣١) سينيكا « رسائل الى لوسيليوس » ١٢ - ٩ .

(٣٢) لوكريس « عن الطبيعة » الجزء الثالث ص ١٦ - ١٧ .

(٣٣) أقرب نص لهذه الحكمة موجود لدى كليمان الاسكندري فى كتابه « Stromatees »

انظر ص ١٤ - ١٢٨ (وانظر تعليق بولويك BOULLUEC فى الكتاب نفسه

- باريس ١٩٨١ ص ٣٦٩) .

(٣٤) ل. روبين « لوكريس » - عن الطبيعة - تعليق على الكتابين الثالث والرابع

باريس ١٩٦٦ وطبعة أخرى (١٩٦٢) ص ١٥١ .

ان الحكيم الأبيقورى يظن فى هذا الادراك للوجود الى الكون بكليته .
ذلك ان الطبيعة تعطيه فى اللحظة الحاضرة كل شيء ، ومادامت أعطته
كل شيء تصبح غير قادرة على اعطائه شيئا أكثر من ذلك ، كما تقول مى
فى قصيدة لوكريس : « لابد لك من أن تنتظر دوما ذات الأشياء ، ولو
كان أجلك سيئند بعد كل الأجيال ، وحتى لو أنك لن تموت أبدا (٣٥) » .



وإذا نحن جئنا الى الفلسفة الرواقية نجد لدى مارك أوريل
Marc Aurèle وصفا رائعا للموقف الأساسى الذى يتعين على اتباعها
اتخاذها فى كل لحظة من حياتهم ، وهو موقف انتظار ، ويقظة ، وتوتر
مستمر ، مركز على كل لحظة ، حتى لا يتركوا شيئا يمر لا يكون متفقا
مع العقل . يقول مارك أوريل : « هاك ما يكفيك :

١ - حسبك ان كنت ستبدى رأيا فى هذه اللحظة بشأن الواقع أن
يكون رأيا موضوعيا .

٢ - والمهم فى العمل الذى توشك أن تقوم به فى هذه اللحظة أن
يكون انجازا لحكمة المجتمع الانسانى .

٣ - ويشترط أن يكون الاستعداد الداخلى الذى أنت عليه فى هذه
اللحظة نفسها استعدادا للبهجة اذا الالتقاء بالمواسم التى تنتج عن العلة
الخارجية (٣٦) » .

ان مارك أوريل يدرب نفسه ، اذن ، على تركيز انتباهه على اللحظة
الحاضرة ، أى على ما هو موشك على التفكير فيه ، أو على عمله ، أو على
الشعور به فى اللحظة نفسها . فهو يقول لنفسه : « هاك ما يكفيك » .
وهو تعبير له معنيان :

١ - أن ذلك يكفيك الاهتمام به . فلست فى حاجة الى التفكير فى
شيء آخر .

٢ - أن ذلك يكفى ليجملك سعيدا ، فليس لك أن تبحت عن شيء
سواه . وذلك هو التدريب الروحى الذى يسميه هو نفسه : « تعيين
حدود الحاضر (٣٧) » . ان تعيين حدود الحاضر معناه تحويل الاهتمام عن

(٣٥) لوكريس « عن الطبيعة » الجزء الثالث ص ٩٤٧ - ٩٤٩ .

(٣٦) مارك أوريل Marc Aurèle الجزء السابع ص ٢٩ ، ٣ والجزء الثالث

ص ١٢ ، ١ .

(٣٧) مارك أوريل Marc Aurele « افكار Pensées الجزء التاسع ص ٦ .

الماضي والمستقبل لتركيزه على ما نؤشك على القيام به . فالحاضر الذي يتحدث عنه مارك أوريل هو حاضر يحدده الزمن النفسى لسريرة الانسان . وكان الرواقيون يميزون بين أسلوبين لتحديد الحاضر (٣٨) ، الأسلوب الأول يقوم على النظر اليه بوصفه الحد بين الماضي والمستقبل . وبناء على هذه الوجهة من النظر فلا وجود إطلاقاً لزمان حاضر . مادام الزمن قابلاً للقسمة على أجزاء لا نهاية لها . لكن الأمر هنا يتعلق بنوع تجريدى للقسمة ، وعلى نحو ما رياضى ، وعلى ذلك فان الحاضر يصبح مقصوداً على لحظة ضئيلة متناهية فى الصغر . وكان الأسلوب الثانى لتحديد الحاضر يقوم على تحديده بالنسبة للاحساس الانسانى : فلقد كان حينئذ يمثل كثافة أو سمكاً معيناً من الزمن ، وهو سمك يتناسب مع الاحساس المعيش . وهذا الحاضر المعيش والمتناسب مع الاحساس هو المقصود عندما ينصح مارك أوريل بـ « تحديد الحاضر » . ولهذه النقطة أهميتها : فالحاضر يتحدد بالنسبة الى الفكر والى سلوك الانسان .

ان الحاضر فيه الكفاية لسعادتنا لانه الشيء الوحيد الذى لنا ، والذي هو رهن بنا . وفى رأى الرواقين أنه كان من الجوهرى معرفة التفرقة بين ما هو رهن بنا وبين ما ليس رهننا علينا . فالماضى لم يعد رهننا بنا ، مادام قد تحدد نهائياً ، والمستقبل ليس مرتين بنا ما لم يكن بعد . الحاضر وحده هو الذى يخضع لنا ، فهو اذن الشيء الوحيد الذى يمكن أن يكون حسناً أو سيئاً ، مادام خاضعاً لارادتنا . أما الماضى والمستقبل لأنهما لا يتوقفان علينا ، ولأنهما لا يدخلان فى دائرة الحسن أو السيئ من الناحية المعنوية ، فينبغى أن لا يكون لنا شأن بهما (٣٩) . ومن غير المجدى أن نقلق لما لم يكن أو أنه بعد ، أو لما لا يحدث أن يعود أبداً ، واذن ينبغى « تحديد الحاضر » . يقول مارك أوريل : « ان كل هذه السعادة التى تحاول الوصول اليها بانعطافات طويلة تستطيع الحصول عليها على الفور اذا أنت تركت وراء ظهرك كل الماضى ، وتركت المستقبل للعناية الالهية . واذا امتلكت الحاضر بالتقوى والعدل (٤٠) » .

ويصف مارك أوريل هذا التدريب لتحديد الحاضر بالطريقة التالية : « اذا أنت أبعدت عن نفسك ، أى عن تفكيرك ، كل ما صنعته أو قلته فى الماضى ، وكل ما يسبب لك الضيق فى المستقبل ، وكل ما لا يدخل فى نطاق سيادتك المطلقة ، واذا أنت فصلت نفسك عن المستقبل والماضى ،

(٣٨) يمكن العثور على النص الأساسى فى « شذرات من الرواقين » للكاتب هـ. فون آرتيم ، والتعليق عليه بقلم ب. هادو ، ١٩٦٩ ص ١١٨ - ١١٩ .

(٣٩) مارك أوريل - الجزء السادس ٣٢ ، ٣ .

(٤٠) مارك أوريل - الجزء السابع ١ - ١ ، ٢ .

وانصرفت لكى تعيش الحياة التى تحياها ، أى تعيش الحاضر ، فانك حينئذ
تستطيع أن تقضى كل مابقى لك من عمر حتى وفاتك فى دعة وهدوء ،
وحسنى ، وصفاء (٤١) » .

وبمثل هذه الطريقة يصف سينيكا هذا التدريب بهذه العبارات :
« يتعين فصل هذين الشيئين أحدهما عن الآخر : الخوف من المستقبل
والذكريات العسيرة القديمة ، وأن يقول المرء لنفسه : « ان ذلك لم يعد
يتعلق بى ، ان ذلك لا يخصنى بعد الآن (٤٢) » . ان الحكيم يستمتع
بالحاضر بغير أن يتعلق بالمستقبل . ومادام قد تخلص من المخاوف الثقيلة
التي تعذب الروح فانه لا يأمل فى شيء ، ولا يرغب فى شيء ، ولا ينطلق
وراء المجهول ، لأنه يقنع بما لديه - أى بالحاضر وهو الشيء الوحيد الذى
لنا - ثم لا يظن أنه قد اقتنع بالقليل ، اذ أن ما لديه - وهو الحاضر -
هو كل شيء (٤٣) » .

اننا هنا ازاء التحول التصوري للحاضر الذى رأيناه فى الفلسفة
الأبيقورية . ذلك أن الرواقين يرون أن لدينا - فى الحاضر - كل شيء ،
وأن الحاضر وحده هو سعادتنا ، وأن الحاضر كاف لهائنا لسببين : أولاً
لأن السعادة الرواقية ، مثلها مثل المتعة الأبيقورية ، موجودة بأكملها فى
كل لحظة ولا تزيد مع طول فترة استمرارها . ثم لأننا نمتلك فى اللحظة
الحاضرة كل الواقع ، وأن فترة طويلة من الاستمرار لن نستطيع اعطاؤنا
أكثر مما نمتلك فى اللحظة الحاضرة .

وعلى ذلك فإن السعادة فى المقام الأول ، بالنسبة للرواقين ، والفعل
المعنوى ، والفضيلة هى أشياء تامة دائماً ، كاملة وشاملة فى كل لحظة من
دوامها . وكما هو الحال بالنسبة للحكيم الأبيقوري ، فإن سعادة الحكيم
الرواقى كاملة فى كل لحظة ، فهو لا ينقصه شيء ، كالدائرة التى تظل
دائرة . سواء كانت صغيرة أو كبيرة ، وكاللحظة المواتية ، التى تجيء فى
أوانها ، فإن الفرصة المناسبة هى لحظة لا يتوقف كمالها على فترة دوامها ،
وانما وبالتحديد على نوعها ، وعلى التوافق الموجود بين الوضع الخارجى

المراجع : كل هذا يجمعه الشاعر العربى فى بيت واحد واضح المعالم بين القسمات :
ماضى فات ، ولأجل غيب . انما لك الساعة التى أنت فيها .

المراجع : يقول النبى محمد صلى الله عليه وسلم : « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً .
واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً » . صدق رسول الله فى حكمته البالغة .

(٤١) مارك أوريل - الجزء السابع ٢ - ٣ - ٤ .

(٤٢) سينيكا - رسائل الى لوسيليوس ٧٨ - ١٤ .

(٤٣) سينيكا « بعض أعمال الخير Des Bienfaits » الجزء السابع ٢ - ٤ .

والامكانيات المتاحة (٤٤) : فالسعادة هي على وجه الدقة اللحظة التي يكون فيها الانسان متوافقا تماما مع الطبيعة .

وكما هو الحال عند الأبيقوريين فان لحظة واحدة من السعادة تعادل اذن ، في رأى الرواقين ، ابدية بأكملها . ويقول كريسيب Chrysippe « لو أن أحدا وافته الحكمة خلال لحظة واحدة فانه لن يتنازل عن هذه اللحظة في السعادة لمن يمتلك الحكمة بصورة أبدية (٤٥) » .

وكما هو الحال أيضا عند الأبيقوريين فان الرواقين يرون أنه لا يمكن للمرء أن يكون سعيدا اذا لم يكن كذلك على الفور . أى الآن أو لا إطلاقا ! فالامر يستدعى الاستعجال ، والموت يجرى في لحظة ، فيتعين الاسراع ، ولن تكون هناك حاجة الا أن نريد لتكون سعداء . ان الماضى والمستقبل لا فائدة منهما فى شئ ، وما نحن فى حاجة اليه هو أن نغير هلى الفور أسلوب تفكيرنا ، وطريقة تصرفنا واستقبالنا للأحداث . لكى نفكر وفقا للحقيقة ، ونتصرف طبقا للمعدل ، وأن نستقبل الأحداث بالحلب ؛ ويقول مارك أوريل : « ما أسهل أن يجد الانسان نفسه على الفور فى حالة طمأنينة روحية كاملة (٤٦) » . ويجب أن نسمع أنه يكفى أن نكون راغبين فى ذلك . ان الرواقى يرى ، مثل الأبيقورى ، أن سرعة مجئ الموت هي التي تعطى اللحظة التي قيمتها . ويضيف مارك أوريل : « يتعين انجاز كل عمل فى الحياة ، كما لو كان هو العمل الأخير (٤٧) » . هذا هو السر لكى يركز المرء على اللحظة الحاضرة ، ويضفى عليها كل صفاتها ، وكل قيمتها ، وكل رونقها ، ولكى تظهر له ثقافة ما يجرى وراءه بالكثير من القلق ، وما سوف ينتزع منه الموت على المرء أن يعيش كل يوم بضمير حى ، وفى كثافة حتى يستطيع أن يقول لنفسه كل مساء : ها قد عشيت ، أى لقد حققت حياتى ، وحصلت على كل ما توقعته من الحياة . ويقول سينيكا فى ذلك : « من عاش كل يوم فى حياته الكاملة فقد امتلك طمأنينة الروح (٤٨) » .

لقد استعرضنا السبب الأول الذى به ومن أجله يكون الحاضر وحده

(٤٤) سيشيرون « دى فينيبوس » الجزء الثالث ١٤ - ٤٥ .

(٤٥) بلوتارل « Pluta:que » مفاهيم مشتركة عن الرواقين

« Des Notions communes contre les stoiciens » ١٠٦٢ ص ١٤٠ .

٤٦ مارك أوريل الجزء الخامس - ٢ .

(٤٧) مارك أوريل - الجزء الثانى - ٥ والجزء السابع - ٦٩ .

(٤٨) سينيكا - رسائل الى لوسيليوس ١٠١ - ١٠ .

كافيا لمعادتنا ، اذ أن اللحظة الواحدة من السعادة تعادل سعادة أبدية .
 أما السبب الثاني فهو أننا في لحظة واحدة نمتلك العالم بأكمله . ان
 اللحظة الحاضرة شيء عابر سريع بالغ الصغر - ويركز مارك أوريل بقوة على
 هذه النقطة (٤٩) - ولكننا نستطيع مع هذه السرعة الحافظة أن نهتف
 مع الرب كما يقول سينيكا : « أنا أملك كل شيء » (٥٠) ، ان اللحظة
 هي نقطة الاتصال الوحيدة بالواقع ، ولكنها تقدم لنا كل الواقع . ولأنها
 على وجه التحديد عابرة ومتغيرة تجعلنا نشترك في الحركة العامة لواقع
 العالم ، وفي حقيقة مصير العالم .

ولكى يصبح ذلك مفهوما يتعين أن نذكر ما يمثل الفعل المعنوي
 أو الفضيلة أو الحكمة بالنسبة للرواقى . ان القيمة المعنوية التي هي
 القيمة الوحيدة بالنسبة للرواقى لها ثلاثة أبعاد كونية : وذلك هو عقد
 الوفاق بين العقل الذى فينا وبين الحق العدل الذى يدير الكون ، والذى
 يدير المصير . وفي كل لحظة يكون رأينا وعملنا ورغباتنا هي التى ينبغى
 أن تكون متفقة مع العقل الملم بكل شيء . ويتعين علينا بصفة خاصة أن
 نستقبل بفرح وابتهاج ترابط الأحداث التى تنتج عن مجرى الطبيعة .
 فيجب إذن أن نضع أنفسنا في منظور العقل الشامل ، بحيث تصبغ
 ضمائرنا في كل لحظة ضمائر شاملة . فإذا عاش الإنسان في وفاق مع
 العقل الشامل انشرح صدره واتسع في لانهاية الكون ، ويصبح الكون
 بأكمله حاضرا له . ان ذلك شيء مستطاع ، لأن الرواقين يعتقدون أن
 هناك امتزاجا تاما وتداخلا متبادلا بين كل الأشياء في كل الأشياء . وقد
 سبق أن تحدث كريسيب عن نقطة الحمر التى تمتزج بالبحر كله ، فتمتد
 الى العالم بأكمله (٥١) .

يقول مارك أوريل « ان من يرى اللحظة الحاضرة يرى كل ما حدث
 منذ الأبد ، وكل ما سوف يحدث خلال أزلية الزمن » (٥٢) . وذلك هو
 الذى يفسر الاهتمام الذى ينصب على كل حدث حاضر ، وعلى كل ما يصيبنا
 في كل لحظة . ان العالم بأكمله له دخل في كل حدث : « ما أصابك من
 شيء الا كان معدا لك من قبل ، ومنذ الأبد ، هينئ الأسباب التى تجعلك
 تلتقي بكل ما يجرى لك » (٥٣) . وقد يمكن الحديث هنا عن بعد صوفى

(٤٩) مارك أوريل الجزء الثاني ١٤ - ٣ .

(٥٠) سينيكا « بعض أعمال الخير » الجزء السابع ٣ ، ٢ .

(٥١) بلوتارك - الكتاب السابق ص ٣٧ وكتاب « الروافيون » ص ١٦٩ .

(٥٢) مارك أوريل الجزء الماشر - ٥ .

(٥٣) مارك أوريل الجزء السادس - ٣٧ .

فى الفلسفة الرواقية • فى كل وقت ، وكل لحظة ، يتعين أن نقول نعم للكون ، أى لإرادة العقل الشامل ، ويتعين أن نريد ما يريده ، أى أن نرضى باللحظة الحاضرة كما هى • وقد سبق لبعض الصوفية من المسيحيين أن رسموا بطورهم وضمهم ، ليكون متفقا تمام الاتفاق مع إرادة الرب ، أما مارك أوريل فقد هتف قائلا : « انتنى أقول للكون : انتنى أحب معك (٥٤) » • والأمر هنا هو شعور عميق بالانتماء ، وبالتوحد ، وبالمشاركة فى كل ما يفيض عن حدود الفرد ، وهو شعور ود حميم للكون • ويرى سينيكا أن الحكيم هو من يفرق فى الكون بأكمله (٥٥) . والحكيم يعيش فى ضمير العالم ، والعالم حاضر دوما له • إن اللحظة الحاضرة فى الفلسفة الرواقية تنطوى بذلك على قيمة لا نهاية لها ، أكثر مما هى عليه فى الفلسفة الأبيقورية : فهى تضم فى داخلها الكون كله ، والقيمة كلها ، وكل ثراء الوجود •

شىء يلفت النظر إذن أن المدرستين الرواقية والأبيقورية تضعان رغم تعارضهما فى قلب أسلوب حياتهما تركيز الإحساس على اللحظة الحاضرة • أما الفارق بينهما فيمكن فى أن الأبيقورية تبتهج باللحظة الحاضرة ، على حين أن الرواقية تريد هذه اللحظة أكثر كثافة : فهى بالنسبة للأولى متعة ، وهى للثانية واجب •



إن المشهد المسرحي الذى أشرنا إليه من قصة « فاوست » فيه صدى لهذا السبب المزدوج « الحاضر وحده فيه سعادتنا » و « إن وجودنا واجب محتوم » •

لقد سبق أن تحدثت جوته فى محاوراته مع فالك (٥٧) عن بعض الكائنات التى هى بحكم ميولها الفطرية نصفها رواقى ونصفها أبيقورى : وقد كان يقول أنه لم يكن يرى شيئا يبعث على الدهشة فى أن هؤلاء الأشخاص يتقبلون المبادئ الأساسية للمذاهبين ، بل أنهم يجتهدون للجمع بينهما قدر المستطاع • ويمكن القول بأن جوته نفسه كان فيما يتعلق بأسلوب حياة الحاضر ، نصفه رواقى ونصفه أبيقورى • فلقد كان يبتج

(٥٤) مارك أوريل الجزء العاشر - ٢١ •

(٥٥) سينيكا - رسائل إلى لوسيليوس ٦٦ ، ٦ •

(٥٦) فاوست البينان ٩٣٨٢ و ٩٤١٨ •

(٥٧) محاورات مع ج.د. فالك ، ص ١٩١ الجزء الرابع ص ٤٦٩ •

للحظة الحاضرة كما لو كان أبيقوريا ، ويريدنا أن تكون كثيفة كما لو كان رواقيا •

ونحن نجد عنده الجانب الأكبر من الموضوعات التي عددناها ، وبصفة خاصة حركة تعيين حدود الحاضر ثم الافتتاح على شمولية الكون ، التي لظننا وجودها لدى كل من الأبيقورية والرواقية • فلقد كان حريا أن يبدي معارضته التي يجب إبداءها بين انقباض القلب وانبساطه ، لكن التركيز على الحاضر ثم تعيين حدود الحاضر يأتيان في المقام الأول ، وهما عنده يجيئان تلقائيا في لحظات السعادة والهناء : « عندئذ لا تتطلع الروح إلى الأمام وإلى الوراء » • هذا هو البيت الشعري في « فاوست » الذي يتردد صدها في تلك القصيدة التي وجهها إلى الكونت بار Comte Paar (٥٨) ، وفيها يقول : « لا تنظر إلى الأمام وإلى الوراء ، وبذلك تصبح اللحظة الحاضرة خالدة » • فاللحظة الحاضرة ينظر إليها كما لو أنها كانت نعمة قد منحت لنا ، أو مناسبة سعيدة قدمت إلينا •

لكن الروح تستطيع بدورها أن تدير بصرها بإرادتها بعيدا عن الماضي والمستقبل ، حتى بهجتها بالواقع الحاضر ، وهذا هو موقف ايجمونت Egmont : « أتراني لا أعيش إلا لكي أفكر في الحياة ؟ وهل لابد أن أمنع نفسي من الاستمتاع باللحظة الحاضرة لكي أحصل على اللحظة التي سوف تجيء ، وحتى هذه تضيق مني في الشكوك والأوهام ؟ وهل تضيء لي الشمس اليسوم من أجل أن أحلم بما كان بالأمس ، لكي أصبح ما لا يصبح أو أتوقع ما لا يمكن توقعه وهو المقدر في الغد ؟ » (٥٩) • وفيما يلي سر السعادة كما وصفه في قصيدة « قاعدة الحياة » Règle De Vie (٦٠) :

« أتودين أيتها الحياة الجميلة أن تكوني قدوة ؟

عن الماضي يجب أن لا تقلقي

وأن يكون أقل ما يمكن أن تحزني عليه

أما الحاضر فدوما به اهتني

إذ لا يبغيض انسان آدمي

وأما المستقبل فاتركي لله أمره » •

(٥٨) آن جرافن بار An Grafen Paar ١٩٠٢ الجزء الثالث ص ١٣ •

(٥٩) ايجمونت EGMONT الفصل الثاني •

(٦٠) Lebensregel في كتاب « Sprüches » عن أعمال جوته ص ٣١٩ •

(٦١) Elegie البيت ٩١ في كتاب « أعمال جوته » ص ٢٨٤ •

ومن الأعمال التي تدعو الى الحكمة السامية ، أى حكمة الطفل
« البيجي دى مارنيباد Flégie De Marienbad العبارات الآتية ، وهى
ترجمة دييات من شعر جوته بالألمانية :

« لقد منحت لنا الحياة ، ساعة بعد ساعة ، كما تمنح النعمة . من
الماضى تعلمنا القليل . عن الغد أى معرفة ممنوعة . وإذا حدث لى فى
بعض الاحيان الخوف من مجيء المساء قبل أن تقيب الشمس فانها قد رأت
ما كان سبب بهجتى . افعل مثل اذن : بحكمة بهيجة . انظر الى اللحظة
فى عينها لا تنتظر . أسرع فاستقبلها بترحاب حار . سواء للعمل ،
او للمرح ، او للحب ! أينما كنت ، اذا كنت هكذا تعيش ، فعش دائما
ولك استعداد الطفل . فسوف تكون كل شىء ، لا تقهر أبدا » .

ان « قاعدة الحياة » أو « الحكمة السامية » تقوم اذن على عدم
التطلع لا الى الامام ولا الى الوراء ، وانما الى أخذ علم بأحادية الحاضر ،
وبقيمته التي لا تضارع . وعلى ذلك فاننا نجد لدى جوته التدريب على
تحديد الحاضر الذى التقينا به فى الفلسفة القديمة . غير أن هذا التدريب
لا ينفصل عن تدريب آخر ، هو ادراك الثراء الداخلى للحاضر ، والشمولية
التي تنطوى عليها اللحظة الحاضرة . وبتجديد الحاضر يتسع الاحساس
لأبعاد العالم ولا يضيق ، وذلك لأن النظرة التي تتطلع الى اللحظة فى
عينها انما هى نظرة الفنان المنزهة عن الغرض ، أو نظرة الشاعر ،
أو الحكيم ، الذى ينصب اهتمامه على واقع الشىء من أجل ذاته . وبإدراك
ذى بدء فان الاستمتاع بالحاضر ، بغير التفكير فى الماضى أو فى المستقبل ،
لا يعنى الحياة فى حالة آنية كاملة ، انما التفكير فى الماضى والمستقبل
لا يستبعد الا بالقدر الذى يكون فيه اجتراء التجارب الفاشلة الماضية ،
والخوف من الصعاب الآتية ، مما يحدث للمرء الذهول والقلق ، ونوعا
من الأمل أو خيبة الأمل ، تحول مسار الاهتمام الذى كان ينعين تخصيصه
للحاضر . لكن المرء عندما يركز تفكيره على الحاضر يكتشف أن الحاضر
نفسه يحتوى على الماضى والمستقبل ، من حيث انه المعبر الفعلي الذى يتم
فيه الفعل وحركة الواقع . هذا هو الماضى وهذا هو المستقبل اللذان
يلتقهما الفنان من اللحظة التي يختارها ليصفها أو لينسخها . لقد
كان الفنانون القدماء يعرفون كيف يختارون اللحظة « الراسخة » التي
تفرض نفسها ، اللحظة العامرة بالمعاني ، التي تسجل تحولا حاسما فى
الزمن وفى الأبدية (٦٢) ، اللحظة التي « ترمز » كما يقول جوته الى كل
الماضى وكل المستقبل .

(٦٢) رسالة الى زيلتر فى ١٩ أكتوبر ١٨٢٩ .

وهكذا فان اللحظة التي يلتقطها الفنان في حركة الراقصة تجعل المرء يستشف ما قبلها وما بعدها ، فتلك المرونة العجيبة التي تنتقل بها الراقصة من وضع الى آخر ، والتي تثير فينا الإعجاب ازاء هذا الفن ، هي ايضا ثابتة للحظة واحدة ، بحيث نرى فيها الماضي والحاضر والمستقبل معا ، فنكون عندئذ قد انتقلنا الى حالة غير متعلقة بالأرض (٦٣) .

ان من يمارس فن الحياة يتعين عليه الاعتراف بأن كل لحظة هي « راسخة » وعامرة بالمعاني ، وتحتوى على الماضي والمستقبل ، لا للفرد فقط ، وانما ايضا للكون الذي هو منغمس فيه .

ان جوته يلح الى ذلك في أبيات قصيدته التي عنوانها «Vermachtnis» ، وفيها يقول : « فليكن العقل حاضرا هناك حيث تستمتع الحياة بالحياة » . ان هذه النقطة التي تستمتع فيها الحياة بالحياة هي على وجه التحديد اللحظة الحاضرة . ويمضي الشاعر قائلا : « عندئذ يلقي الماضي صلاية ، والمستقبل سبق الوجود ، ويكون الحاضر هو الأبدية » . وهناك حديث جرى بين جوته وايكمان Eckermann فيه مزيد من الوضوح : « تمسك بالحاضر جيدا ، فكل مناسبة فيه ، وكل لحظة ، ذات قيمة لا نهاية لها ، اذ أنه هو الذي يمثل الأبدية كلها (٦٥) » .

لقد ظن بعض المعلقين أن في الامكان تفسير هذا المفهوم الذي أسنده جوته الى اللحظة بوصفها أبدية بأنه نتيجة لتأثره بالافلاطونية الجديدة أو بالتقوية (من التقوى وهي حركة دينية نشأت في ألمانيا في القرن السابع عشر وأكدت دراسة الكتاب المقدس) (٦٦) . صحيح أننا نجد فيها أى في هذه التقاليد تمثيلا للرب بأبدية الحاضر ، غير أن هذا التمثيل لم يظهر في كتابات جوته . وعلى سبيل المثال فان جوته عندما يتحدث عن « الأزل » في نص قصيدة Vermachienis التي هيبتت الإشارة اليها ، كان الأمر يتعلق بأبدية أن يصبح المرء كونيا : « وتابع الأزل مسيرته عبر الأشياء كلها . ان الكائن أزل ، لأن هناك قوانين ثابتة تحفظ تماسك الكونز الحية التي جعل منها الرب زينته » . فمن الأجدر اذن أن يذهب التفكير عند تفسير فكرة جوته عن اللحظة بوصفها

(٦٣) رسالة الى سيكلر SICKLER في ٢٨ ابريل ١٨١٢ .

(٦٤) كتاب Vermachtnis Hamburger Ausgabe ص ٢٧٠ .

(٦٥) ج . ب . ايكرمان . كتاب Gespräche mit Goethe ١٨٢٢ - ميمبان

١٩٥٥ ص ٦١ .

(٦٦) الافلاطونية الجديدة - هـ - شميترز - يون ١٩٥٩ ص ١٥٢ .

تمثيلا للأبدية الى التقليد الأبيقورى والرواقى الذى يحدثنا عنه والذى كان يؤكد أول كل شيء أن لحظة السعادة تعادل الأبدية ، وثانيا أن لحظة الوجود تحتوى على كل أبدية الكون . هذا التمثيل الثانى يمكن تفسيره فى لغة جوته بالقول بأن اللحظة هى رمز الأبدية ، فلقد وصف جوته الرمز بأنه « الرؤيا الحية خلال اللحظة لما لا يمكن الكشف عنه (٦٧) » . ويمكن كذلك وصف اللحظة بأنها « الرمز الحى لما لا يمكن الكشف عنه » . ومدلول « ما لا يمكن الكشف عنه » يقابل ما يعتبره جوته السر الذى لا يمكن فك طلاسه والذى تنطوى عليه الطبيعة والواقع بأكمله . أن زوال اللحظة ، وطابع الهلاك الذى تتسم به . هما اللذان يجعلان منها رمزا للأبدية ، لأن زوالها يكشف الحركة الدائرية الأبدية ، والتحول الأبدى الذى هو فى الوقت نفسه الحضور الأبدى للكائن : « ان كل ما هو قابل للهلاك يعتبر رمزا (٦٨) » . وهنا يمكن لفكرة الموت العشور على مكانها . ذلك أن الحياة نفسها هى التى تتحول بلا انقطاع والتى هى موت فى كل لحظة بلا انفكاك . ويتخذ هذا الموضوع عند جوته فى بعض الأحيان رنة صوفية : « الكى يعثر المرء على نفسه فى اللانهاية فانه يقبل طوعا أن يختفى من الوجود ، ويكون استسلامه لذة وبهجة (٦٩) » . « اننى أود مدح الحى الذى يتطلع الى الموت فى النار (٧٠) » .

وأخيرا فان الأبدية اذن ، أى الكائن فى مجموعه . هو الذى يضافى على اللحظة الحاضرة قيمتها ومعناها ورسوخها : « لو أن ما هو أبدي يبقى لنا حاضرا فى كل لحظة لما كابدنا زوال الزمن (٧١) » . والمعنى الأخير لموقف جوته ازاء الحاضر هو اذن كموقف الفلاسفة القدامى ، السعادة وواجب الوجود فى الكون ، وهو شعور عميق بالانتماء والتماثل مع واقع يتخطى حدود الفرد ، كبير هو الفرح بالوجود ، وهو أكبر حتى من البهجة التى نحس بها أمام كوننا من العالم (٧٢) . « ان الأبدى يواصل مسيرته عبر الأشياء كلها . فالتصق أنت بالسرور وأنت تحاكيه (٧٣) » . ولقد يتعين أن نورد هنا كل التشيد الذى كان يتقنى

(٦٧) Maximen und Reflexionen الممد ٣١٤ [هيكز] والممد ٧٥٢ .

(٦٨) فاورست البيت ١٢١٠٤ .

(٦٩) Eins und Alles من ٣٦٨ .

(٧٠) Selige Schnsucht الجزء الثانى من ١٨ .

(٧١) رسالة الى أوجست فون برنستورف فى ١٧ ابريل ١٨٢٣ .

(٧٢) ديوان الغرب والشرق -- كتاب « سوليكا » الجزء الثانى من ٧٠ .

(٧٣) Vermachtnis من قصيدة

به الساهر لينسيه Lyncee فى ختام الجزء الثانى من « فاوست » :
 « اننى ارى فى كل مكان الزينة الابدية ، وكما انها تعجبني فانا
 اعجب نفسى . وأنتما يا عينى السعيدتين ، أى شئ رأيتماه ، وكأنا
 ما كان الذى رأيتماه ، كان فى جميع الأحوال بالغ الجمال (٧٤) » .

هذا الرضا الكامل الذى يشوبه الذهول بالوجود ، وجود الكون
 بأكمله ، يعرضه جوته فى كتابه الصغير عن فينكلمان Vinckelman
 كطابع مميز للروح قديما : « لو أن الانسان شعر بنفسه فى الدنيا كما
 لو كان فى الكل ، الكل الكبير الجميل النبيل الثمين ، ولو أن متعة الحياة
 فى توافق مع هذا « الكل » توفر له بهجة صافية ومنطلقة ، عند ذلك
 فأن الكون سوف يتهلل من الفرح اذا هو أحس بنفسه ، لأنه توصل
 الى غايته ، ولا نذهل من هذه الذروة لمصيره وكيانه ، ذلك أنه ما جدوى
 هذا البذخ من الشمس ، ومن الكواكب ، ومن الأقمار ، ومن النجوم ،
 ومن المجرات ، ومن المذنبات ، ومن السديميات ، ومن العوالم التى تكونت
 والتى فى سبيل التكوين ، لو أن انسانا سعيدا لم يبتهج بدون أن يدرك
 بوجوده الخاص (٧٥) » . ووصف « بدون أن يدرك » لأن جوته يريد
 أن يقول دون شك أن الأسباب التى من أجلها يبتغى الانسان أن يكون
 سعيدا ، والتى من أجلها يستطيع أن يجد نفسه متوافقا مع الكون ، هى
 أسباب مجهولة لديه وغير مفهومة . ونحن نجابه هنا تعبير « ما لا يمكن
 الكشف عنه » (٧٦) ، استخداما لتعبير عزيز على جوته ، بيد أن البهجة
 البريئة لكون المرء حيا ، والمتعة التلقائية والعفوية التى يحصل عليها
 الكائن الحى من وجوده ، هى ظاهرة أصيلة تكشف عن وجود هذا السر
 الذى لا يمكن الكشف عنه : « ان الحلوى تثير اعجاب الطفل ، بغير أن
 يعرف شيئا عن صانعها ، ويحب العصفور ثمرة الكريز دون أن يفكر
 فى الطريقة التى جاءت بها (٧٧) » .

وكلمة « نعم » التى يقولها للعالم ، وهذا الرضا الكلى للوجود ،
 نعتز عليهما فى النص التالى لنييتشه Nietzsche ، كائنة ما كانت
 فكرتها الخلفية : « لنفرض أننا قلنا نعم للحظة واحدة وحيدة ، فاننا بذلك

(٧٤) فاوست البيت ١١٢٩٦ والبيت ١١٣٠٣ .

(٧٥) فينكلمان (Winckelmann) ، الجزء الثانى عشر ص ٩٨ .

(٧٦) Maximen und Reflexionen ١٢٠٧ ميكر ، ٣١٤ ، ٧٥٢ .

(٧٧) ايكرمان «Gesprache mit Goethe» ٢٨ فبراير ١٨٢١ ص ٤٢٨ .

تكون قد قلنا نعم ، لا لأنفسنا ، وإنما الموجود كله . ذلك أنه ما من شيء معزول بفرده ، لا فى أنفسنا ، ولا فى الأشياء . ولو حدث أن السعادة اهتزت لها أرواحنا ولو مرة واحدة ، لكانت هناك حاجة الى كل ما هو أبدي لتهيئة الشروط اللازمة لهذا الحدث وحده ، ولكانت الابدية برمتها قد صودق عليها ، وتأيدت وتأكدت وثبتت فى هذه اللحظة الوحيدة ، التى قلنا فيها نعم (٧٨) .



لقد ندد جورج فريدمان Georges Friedmann بشجاعة منذ عهد قريب بالخلل الفاجع الذى حدث فى العالم الحديث فى التوازن بين « القوة » و « الحكمة » (٧٩) . وعلى وجه الدقة اذا نحن قد اخترنا أن نقدم هذه الجوانب القليلة من موضوعات أساسية فى التقليد الروحي الأوربي فان ذلك لم يكن من أجل اشباع نوع من الفضول التاريخي أو الأدبي ، وإنما من أجل وصف موقف روحي ، كان يبدو بالنسبة لنا وللإنسان العصري الذى انبهر واستنم من جراء تأثير لفة وصور وإعلام خرافة المستقبل ، واحدا من أفضل السبل للدخول الى هذه الحكمة ، البالغة الضرورة والمتجاهلة الى أقصى الحدود . ان النداء الذى هتف به سقراط مشروع الآن أكثر من أى وقت : « خذ حذرك من نفسك ، وهو الذى يلقي صدى له فى ملاحظة نيتشه التالية : « ليست جميع المؤسسات البشرية (وقد تضيف نحن إليها كل حياتنا المعاصرة) مخصصة للحيلولة دون البشر وأن يحسوا بحياتهم ، عن طريق التبريد المستمر لأفكارهم ؟ »

بيير هادو

(كوليج دى فرانكس)

(٧٨) فـ نيتشه Nachgelassene Fragmente برلين - الجزء الثانى عشر - ص ٣٠٧ .

(٧٩) فريدمان « القوة والحكمة » La Puissance et la Sagesse باريس ١٩٧٠ .

الانثولوجيون (١) فى الصين

جاك ليموان

Jacque Lemoine

مثل الصين الشعبية فى عين من رآها منذ زمن طويل كمثل مريض نمائل للشفاء بعد زمن طويل ، وأخذ يستعيد ببطء قدرته على استعمال أعضائه الحيوية . وكان ذلك نتيجة الندابير الحاسمة والرائعة التى اتخذها ، عقب وفاة ماوتسى تونج ، والقضاء على زوجته الطاغية شيانج شنج ، أولئك الذين ظلوا على قيد الحياة بعد الثورة الثقافية الكبرى ، وأصبحوا يتبأون الآن مكان الصدارة فى الحزب الشيوعى بالصين . وتجلى ذلك فى القرار الخاص بتاريخ الحزب الشيوعى الصينى الذى اتخذ فى ٢٧ يونية ١٩٨١ ، خلال الدورة العامة السادسة للجنة المركزية لمؤتمر الحزب الحادى عشر . ولكن نقطة التحول الحقيقية يرجع تاريخها الى سنة ١٩٧٨ فى الدورة الثالثة التاريخية لهذا المؤتمر الحادى عشر ، حين أهاب معارضو الزعيم هواجيو فنج الذى اختاره ماو خليفة له ، بأعضاء المؤتمر أن يحرروا عقولهم من ربطة التقليد ، وأن يبحثوا عن الحقيقة فى ضوء الأفعال لا الأقوال . وهنا بدأت صين شعبية جديدة تبرز الى حيز الوجود . ولكن على الرغم من تعذر الحكم على مستقبلها حتى الآن فان السائحين الذين يترددون عليها الآن يشهدون بعودة شعب الصين الكبير الى حياته الحقيقية ، فى حين أخذت « اشتراكية التكنات » التى يمسك بها اليساريون المتطرفون تتلاشى شيئا فشيئا .

ومن بين العلامات الايجابية الصحية فى الصين الجديدة ظاهرة واحدة غابت عن أعين المراقبين الغربيين ، وهى احياء « الانثوغرافيا » الصينية أى دراسة أحوال القوميات المختلفة التى تعيش على أرض الصين .

(١) الانثولوجيون هم علماء الأجناس والسلالات البشرية الذين يهتمون بوصفها ، ونوع انصها ، وتوزيعها ، وتصنيفها .

المترجم : أمين محمود الشريف

١ - الأرض

وأول خطوة في هذا المجال - أى مجال « الاثنوغرافيا » - هي عودة ظهور السلسلة المعروفة باسم « منزو يانجيو » ، ومعناها « دراسات فى القوميات » ، (أو الجماعات القومية) فى أواسط ١٩٧٩ . وكانت هذه السلسلة تنشر تباعا ايان العقد السابع بواسطة الأكاديمية الصينية للعلوم ، ولكنها اختفت فى الأيام الأولى من الثورة الثقافية . وبدأ ظهور هذه السلسلة الجديدة فى أعقاب انشاء الأكاديمية الصينية للعلوم الاجتماعية فى ١٩٧٧/١٩٧٨ ، تلك الأكاديمية التى حلت محل قسم العلوم الفلسفية والاجتماعية بأكاديمية العلوم فى العقد السادس التى أنشئ فيها خلال ١٩٥٦ و ١٩٥٨ معهد لقات الأقليات القومية ، ومعهد بحوث الأقليات على التوالي . وقد تصدت جمهورية الصين الشعبية منذ نشأتها للمشكلة القومية بعد أن ظلت زمنا طويلا بلا حل منذ عهد الجمهورية الأولى فى ١٩١١ . وعلى الرغم من أن حكومة صين يات صن الديمقراطية لم تكن تجهل وجود قوميات أخرى فى الصين لا تنتمى الى سلالة « هان » التى يتألف منها شعب الصين فانها لم تعترف بوجود الروح القومية الا بين الشعوب المكافحة فى الصين ، وهم المغول ، وأهل التبت ، والمسلمون . والمنشوريون . أما غير هؤلاء من القوميات والسلالات فكانت الحكومة تسميهم « أهالى الحدود » . وفى ظل هذه الظروف أدخلت « الاثنوغرافيا » فى الصين . بوصفها دراسة أجنبية تهدف أساسا الى معرفة خصائص الصينيين أنفسهم ، ثم بوصفها علما جامعا حين تقرر تدريسها فى كل جامعة من الجامعات الكبرى بالصين بعد عودة الدارسين الصينيين الذين أوفدوا الى أوروبا والولايات المتحدة لاستكمال دراستهم . ثم اتجه كثير من هؤلاء الى دراسة أحوال أهالى الحدود ورغبة فى خدمة مناطق جديدة تماما يتهدهدها الاستعمار . وفى هذا المجال التقوا بعدد كبير من السائحين والمبشرين الغربيين الذين وضعوا أسس الاثنوغرافيا الحديثة لدراسة أحوال الشعوب . وحفلت الحقبة الممتدة من العقد الرابع الى الانتصار الشيوعى فى ١٩٤٩ بالبحوث الهامة والدراسات المتجددة الهادفة الى تكوين جمعيات تهتم بدراسة الاثروبولوجيا (علم الانسسان) والفولكلور (الأدب الشعبى) . ولكن الصعاب التى اكتنفت العمل والتنقل فى بلاد مرقها الغزو اليابانى والحرب الأهلية حالت دون توحيد هذه الجهود والبحوث ، فظلت مبكورة ومعزولة عن الدراسات الأخرى الماثلة . على أنه يجب علينا الاعتراف بأن جمهورية الصين الشعبية اتجهت بعد قيامها الى تصنيف وتحديد نحو ستين (٦٠) قومية مختلفة تعيش فى بلاد الصين . وكانت الطريقة المتبعة فى تقرير الاعتراف الرسمى بهذه القوميات مبنية على

المعايير المعروفة في عهد ستالين ، وهي وحدة اللغة ، ووحدة الأراضي ، ووحدة الحياة الاقتصادية ، ووحدة التكوين النفسي ، وهو ما يعبر عنه بوحدة الثقافة . وكانت هذه المعايير هي السائدة في تلك الحقبة . بيد أنه ما من قومية من القوميات التي تمت دراستها توافرت فيها شروط كل هذه المعايير . يضاف الى ذلك أنه على الرغم من أن هذه المعايير كانت تركز على المذهب الماركسي فإن المسؤولين عن تطبيقها كانوا ينتمون الى المدرسة الوصفية للأنثروبولوجيا ، فاستطاعوا بمهارة التوصل الى حل وسط يرضى جميع الأطراف . وقد أوضح لنا فاي هسياو تونج ، في أثناء رحلته الى كندا في ١٩٧٩ ، كيف تم تحديد « القوميات » في العقد السادس ، وكان فاي هذا تلميذا للمالينوسكي (عالم لغوي وأنثروبولوجي بولندي) ، وقد ألف فاي (تحت ارشاد أستاذه) الكتاب المشهور باسم « حياة الفلاحين في الصين » ، وهو عبارة عن دراسة ميدانية للحياة الريفية في وادي يانجتي (لندن ١٩٣٩) ، كما كان نائبا لمدير معهد الاقليات (أو القوميات) وقت انشائه ، وعضوا بـ لجنة شئون القوميات بالمجلس الاداري للحكومة . وقد سجلت البحوث الأولية بعد حركة التحرير (١٩٤٩) وجود ما لا يقل عن ٤٠٠ جماعة قومية تطلب كلها الاعتراف بقوميتها ، منها ٢٦٠ قومية في مقاطعة يونان وحدها !

ولذلك وجب فرز هذه الطلبات التي يحدوها الأمل في الحصول على معاملة خاصة ، (وكان هذا أمرا مفهوما في عهد الثورة) . واضطلعت ، لعدة سنوات ، بهذه المهمة الضخمة الهادفة الى تحديد الجماعات القومية في الصين ، مئات من لجان البحث في جميع أنحاء الصين . وأسفرت هذه المهمة عن الاعتراف بأربع وخمسين (٥٤) قومية ارتفعت في ١٩٧٩ الى ٥٥ بالاعتراف الرسمي بقبيلة « جينيو » ، وهي جماعة صغيرة من التبت وبورما ، في جنوب مقاطعة يونان . ويوجد في الوقت الحاضر ٨٨٠.٠٠٠ شخص لم تحدد قوميتهم بعد ، وهم يتركزون بوجه خاص في حدود التبت ويونان ، ولم يتقدم هؤلاء من الناحية القومية واللغوية الا بعد القوميات السابقة بزمان طويل ، وقد أخذ هذا التقدم يؤتى ثماره في الوقت الحاضر فقط .

ولم يكن الغرض من هذا الاعتراف الرسمي بالجماعات القومية أمرا أكاديميا فقط (أي اعترافا نظريا) ، بل اقترن من الناحية العملية بمنح المساواة والاستقلال الذاتي للأقليات التي تقرر الاعتراف بها . وترتب على ذلك تمثيلها في المجلس الاستشاري الشعبي بما لا يتناسب اطلاقا مع عددها الحقيقي في تعداد السكان ومنحت درجة معينة من الاستقلال الذاتي الاداري لهذه الجماعات في خمسة أقاليم متمتعة بالحكم الذاتي ،

وثلاثين مقاطعة واثنين وسبعين ولاية (طبقا للتقسيم الحالي) ، وكانت هذه السياسة دائمة أقل عنفا من السياسة التي طبقت في مناطق الهان ، ويرجع الفضل الى الاثنولوجيين (علماء القوميات والسلالات البشرية) والناطق بلسانهم في الحزب الشيوعي في اقناع المسؤولين بمبدأ تطوير السكان غير الوطنيين تطويرا متميزا . وقد تم تصنيف الاقليات طبقا للمعايير الماركسية اللينينية القائلة بأن المجتمعات البشرية تطورت من المجتمع البدائي الى مجتمع الرق ثم الى مجتمع الأقنان (جمع قن بكسر القاف ، وهو عبد الأرض الذي تنتقل ملكيته بانتقال ملكية الأرض الى سيد اقطاعي آخر) ثم الى مجتمع الاقطاع .

ولاحظ فاي هسياو تونج في ١٩٧٩ أن حالة القوميات في الصين بعد حركة التحرير بقليل وضعت بين يدي الباحثين صورة حية لتاريخ التطور الاجتماعي .

وكان هذا يعني بالنسبة للباحثين الاجتماعيين الذين أنيط بهم الاشراف على تطوير هذه المجتمعات المختلفة ضرورة القيام بتحليل علمي لنظم الانتاج في هذه المجتمعات والعلاقات القائمة بين الطبقات (ان وجدت) ، وترغيب الأفراد والزعماء في التغيير . وكان التوسع السريع والبسيط في اصلاح الزراعي كافيا لاحداث تغيير عميق في المجتمع بين الهان ، والشوانج والمسلمين ، والمنشورين ، الذين قام نظام الانتاج بينهم على أساس النظام الاقطاعي . أما القوميات العتيقة التي تنتمي الى المجتمع البدائي او مجتمع الأرقاء او الأقنان فلم يكن بد من تطويرها بشكل تدريجي لاحداث تحول سلمي دون أن يفرب عن البال أن الأمر يقتضي أن تقفز هذه المجتمعات قفزة تاريخية حقيقية عبر عدد من المراحل التاريخية (طبقا للخطة الماركسية في التطور الاجتماعي العام) .

ولا يزال فاي ، الذي أشرف على هذا العمل بنفسه في منطقة جويزو ، وفي يونان حوالى ١٩٥٠/٥١ ، يصر حتى الآن على القول بأن الشرط الأساسي لنجاح هذه التجربة هو أن اصلاح الاجتماعى لا يتقرر ولا يتحقق الا بواسطة القوميات المختلفة ، ولا يمكن أن يتم بطريق الوكالة أى بواسطة شخص آخر من خارج هذه القوميات . ذلك أن كل اصلاح من هذا القبيل يفرض على الشعب دون رغبته أن ترسخ جذوره بين الجماهير ، ولن يؤتى ثمرته ، حتى ولو تم تنفيذه فترة معينة من الزمن . وللتعبير عن هذا المعنى بعبارات مادية نقول ان العوامل الداخلية لى اصلاح اجتماعى فى احدى القوميات تتضمن أولا وعى الجماهير المطالبة بالاصلاح ، ثم امتلاكها للقوة المادية بما فى ذلك القوة المسلحة لمقاومة

القوى المعارضة للإصلاح ، ثم وجود هيئة قومية لتوجيه الجماهير وتنظيمها
(فاي هسياو تونج ، ١٩٨١) •

وكان التحدى عظيما ، ولكن أمكن مواجهته في أغلب الأحيان •
بيد أن هذا « الإصلاح الديمقراطي » لم يتم دائما بصورة تلقائية ، كما
يتمنى المرء • وكان الشرط الأساسي لتحقيقه هو استبعاد كل حل آخر ،
أو كما يقول فاي « سيطرة الأغلبية على الأقلية » • وتنفيذا لذلك قبلت
الأقلية من ملاك العبيد في الجبال الباردة الصغرى والكبرى في مقاطعتي
يوانان وششوان تحرير عبيدهم بعد أربع سنوات من المشاورات السلمية •
اذ كانت هذه الأقاليم خاضعة لسيطرة جيش التحرير الشعبي • ولذلك
كانت المقاومة المسلحة عديدة الجذوى • هذا من جهة ، ومن جهة أخرى
فان الحكومة الصينية تكفلت بتعويض الطبقة المستغلة (بكسر الفين)
السابقة ومعاملتها معاملة سياسية لائقة وشريفة حتى تحتفظ بمستوى
معيشتها في مجتمع جديد لا استغلال فيه على النحو الذي كان معروفا
في الماضي • وحول هذه النقطة الجوهرية في أى مفاوضات سلمية يقول
فاي بكل وضوح « كان الوضع الاقتصادي الاجتماعى بين الأقليات فى
الصين متاخرا نسبيا ، وكان عدد هذه الأقليات محدودا للغاية ، ولكن
الشعب الصينى كله كان يملك الوسائل الكافية لتعويض ذلك العدد
المحدود من المستقلين (بكسر الفين) بين هذه الأقليات • وبذلك أمكن
تفادى حدوث أى تخريب فى اقتصاد متخلف بالفعل • وكانت هذه
السياسة مفيدة للطبقة العاملة بين هذه الأقليات •

وقد نجحت هذه السياسة السلمية بين شعب « يى » ، الذى
ألفى الرق فى ١٩٥٦ بعد أربع سنوات من الاقتناع والاقنتاع • على أن
هذه السياسة شابها بعض القموض واللبس كما قال وتنجتون (١٩٥٩)
بعد زيارته لمنطقة الجبال الباردة الصغرى ، اذ اعتقد العبيد السابقون أن
علاقة الرق التى ربطتهم بأسيادهم السابقين آلت الى الحكومة الصينية •
وفى غير ذلك من المناطق أدى تجاوز الحدود الى هروب بعض أفراد القلة
المحتازة فى شعب التاي باقليم تيهونج (أوشان) ممن طبق عليهم
الإصلاح الزراعى فى ١٩٥٥ ، وفى شعب سيبسونج يانا الذى طبق عليه
هذا النظام نفسه • ونشبت الثورة المسلحة بين أهل التبت (بعد تردد
طويل) فى ١٩٥٩ ، مما أدى الى تدخل جيش التحرير الصينى •

بيد أن السكان الآخرين انتقلوا الى مرحلة « التحول الاجتماعى » ،
حيث أعيد تجميع الأراضى الموزعة عليهم الى تعاونيات انتاجية ، وذلك
قبل أن يسرع ماوتسى تونج خطى الإصلاح بطريقة قاسية ، فأدمج السكان

جميعا من أقلية وأغلبية فى بوتقة انصهار واحدة هى « الكوميونات الشعبية » ، (الكوميون جماعة من الناس يعيشون معا ، ويشتركون فى ملكية الأرض) . وهكذا تم التحول الاجتماعى دون ضسفت أو اثارة كراهية . ومع أنه يجب علينا اليوم أن نسلم بأنه حدثت بعض مظاهر الفشل الى جانب مظاهر النجاح الباهر فى سياسة الأقليات التى دعا اليها برنامج الجبهة المتحدة للقوى الوطنية (الطبقة العاملة ، والفلاحون ، والبورجوازية الصغيرة الريفية . والرأسمالية الصناعية الوطنية) فان نزاهة الانثروبولوجيين وغيرهم من الباحثين الاجتماعيين ليست موضع شبهة . ويتضح ذلك اليوم بعد اعادة نشر بعض التقارير البحثية - فى الداخل والخارج - فى السلسلة المعروفة باسم « أبحاث حول المجتمعات وتاريخ الأقليات القومية فى الصين » . وفى الوقت نفسه فان أبحاث اللغويين الذين توصلوا فى صبر وجلد الى حل عقدة اللغات واللهجات المختلفة أدت الى تصنيف كامل للغات الأقليات لأول مرة . وقد أدى الاستخدام العملى لهذه الأبحاث الوصفية والتحليلية الى استخدام الحروف اللاتينية فى كتابة الكثير من هذه اللغات ، وبخاصة ما ليس له شكل كتابى ، أو ما لا يستخدم شكله الكتابى التقليدى الا قليلا . وفى كل الأحوال ظهرت هنا وهناك كتب للمطالعة ومعاجم ثنائية اللغة . ثم جمعت الآداب الشفوية لهؤلاء السكان ، وترجع الى هذه الفترة غالبا الترجمات الأولى لهذه الآداب الى اللغة الصينية .

٢ - الناس

فى السنوات الأخيرة من امبراطورية المانشو وصلت الى الصين الأصداى الأولى لتطور الانثولوجيا فى العالم الغربى ، وذلك عندما ظهرت فى ١٩٠٢ ترجمة الكتاب الذى ألفه العالم اليابانى أريجا نجاو بعنوان « نشأة الأسرة وتطورها » ، وهذا الكتاب مبنى على أساس المؤلفات التى صنفها كل من سينسر ومورجان . وسرعان ما ترجم الى الصينية كتاب «ورجان بعنوان « المجتمع القديم » ، وكتاب سينسر بعنوان « مبادئ علم الاجتماع » (السوسيوولوجيا) وأخذ تأثير الانثروبولوجيا والسوسيوولوجيا الغربية يظهر بوضوح فى مؤلفات المؤرخين الصينيين المحدثين الذين استخدموا بعض المفاهيم الجديدة تماما مثل كلمة « الطوغم » (حيوان أو نبات يتخذ رمزا للأسرة أو العشيرة ، وكلمة « التابو » (المحظورات أو المحرمات) ، وكلمة « المانا » (قوى الطبيعة المتجسدة) ، وظهرت فى الصحف الصينية بشكل متسلسل لأول مرة مؤلفات بعض الكتاب الغربيين

مثل « تاريخ الزواج البشرى » مؤلفه وسترمارش (نيويورك ، ١٨٩١)
و قواعد المنهج السوسولوجى « مؤلفه دوركهام .

وعلى مدى عقود أربعة من السنين أخذت الاتجاهات الأساسية فى
الانثولوجيا الغربية تظهر فى الصين ، ثم انتشرت على يد فئة من شباب
المثقفين الذين تأقت نفوسهم الى معرفة أسرار التقدم التكنولوجى والتحول
الاجتماعى .

وكانت نظرية التطور أول مثال لذلك ، اذ انتشرت على يد تساي
يوان باى (١٨٦٨ - ١٩٤٠) ، ذلك المربي والباحث الصينى العظيم الذى
اطلع على نظريات التطور بين سنة ١٩٠٨ وسنة ١٩١١ فى أثناء دراسته
الفلسفة ، والأدب ، وتاريخ الحضارة ، والانثروبولوجيا بجامعة ليبزج .
وبعد عودته الى الصين فى ١٩١٢ عين مديرا لجامعة بكين فى ١٩١٧ . وبعد
ست سنوات من تقلده لهذا المنصب عاد الى أوروبا فى ١٩٢٣ ليدرس
نظم التعليم فيها . وفى ذلك الوقت رشحته حكومته لتمثيل الصين فى
المؤتمر الدولى للانثولوجيا الذى انعقد بمدينة استوكهلم فى أغسطس/
سبتمبر ١٩٢٤ لبحث موضوع أمريكا قبل خريستوف كولبس ، والهنود
الحمر فيها .

وعلى أثر هذا المؤتمر وزيارة تساي يوان باى لمتحف الانثوغرافيا
بمدينة هامبورج توقف فى جامعة هامبورج ليدرس الانثولوجيا حتى تلقى
برقية من حكومته تستدعيه الى الصين فى أوائل ١٩٢٦ . وفى هذه
السنة نفسها نشر مقالا فى مجلة « زازى » بعنوان « فى الانثولوجيا ،
يعد بمثابة نقطة تحول فى تاريخ الانثولوجيا الصينية » . فمن جهة ندد
بطابع الوعى الطبقي فى الانثولوجيا الغربية لأنها تهدف الى دراسة
الشعوب الخاضعة للاستعمار فقط ، ومن جهة أخرى أكد أهمية الاطلاع
على الوثائق التاريخية للصين القديمة من الناحية الانثولوجية ، لأنها
تكشف لنا - مثلا - عن ظهور فكرة الطوطم ، وأسبعية انتساب الولدان
الى الأمهات بدلا من الآباء ، الخ . ثم ترجم كلمة انثولوجيا الى اللغة
الصينية بكلمة *minzuxae* بدلا من كلمة *renzhong* التى
تفيد معنى السلالية *raciology* أو كلمة *renlei xue* التى
تفيد معنى الأنثروبولوجيا . وكان شغفوا بدراسة المجتمعات البدائية
لدرجة انه عندما أسس فى ١٩٢٨ معهد البحوث المركزية المخصص
لدراسة القانون ، والاقتصاد والسوسولوجيا ، شكل فى مركز البحوث
السوسولوجية أول فريق لدراسة الانثولوجيا تحت رياسته .

وتمشيا مع البرنامج الذى وضعه أوفد تباعا نخبة من شباب
الانثولوجيين الصينيين ، ليقوموا بدراسات ميدانية ، فافد فى ١٩٢٨
يان فولى وشانج تشنجزو لدراسة أحوال شعب ياو فى اقليم لن ين .
وفى ١٩٢٩ أوفد لن هوكسيانج لدراسة أهالى تاويى . وفى ١٩٣٠ أوفد
لن شوئن شنج وشانج تشنجزو لدراسة شعب هتشى وجولس فى اقليم
سنبجارى الأرنى ، وفى ١٩٣٢ أوفد لن شن شنج وروى يه فو ويوج
شيهنج لدراسة شعب مياو فى غرب هونان . وفى ١٩٣٣ درس هؤلاء
شعب شى باقليم ذيجيانج . وفى ١٩٣٤ أوفد لن شوئن شنج وتاو ينكيو
لدراسة شعب يى بمقاطعة يونان . وفى أثناء ذلك استمرت حركة ترجمة
المؤلفات الكبرى فى الغرب الى اللغة الصينية ، ففى ١٩٢٦ ترجم كتاب
« الأنثروبولوجيا » بقلم تايلور ، وفى ١٩٣١ ترجم كتاب « الأنثروبولوجيا »
بقلم ماريت كسا ترجم كتاب « النخيل الذهبى » Golden Palm ، بقلم
فريزر ، وقام لى أنشى فى ١٩٣١ بترجمة المجلد الثالث من هذا الكتاب
(الذى يبحث فى سيكولوجية السحر السمبتاوى) تحت عنوان « نظرية
السحر » . وكان لفريزر تأثير حاسم على جيانج شاو يوان فى مؤلفاته
الأولى ، وفى مؤلفاته الأخيرة مثل كتاب « رحلة الى الصين القديمة »
(١٩٣٥) . ولما كان لى أكسيان من تلاميذ أوس . هادون فقد أوضح
بجلاء اتجاهات وحدود نظرية التطور فى هذه الفترة مركزا اهتمامه على
البحث فى الخصائص الثقافية ، وعاد من أبحاثه الميدانية بين طهرانى
شعب لى فى اقليم هينان بتقارير متتابة عن « عبادة التماثيل المنحوتة
من الخشب بين شعب لى » (١٩٣٥) ، و « الوشم » (١٩٣٦) ، و « مزار
اليهود » (١٩٤٠) وهو مزار أشبه بالقيثارة ، يوضع بين الشفتين
ويعزف عليه بالأصبع ، و « دراسة أولية عن أصل هذا الشعب » ، وتقرير
آخر عن « الأقنعة » .

ولم تحظ « نظرية الانتشار الثقافي » (نظرية تقول ان أوجه
التشابه الثقافي بين شعوب يتفصل بعضها عن بعض انفصالا بعيدا دليل
على الاتصال التاريخى بينها) التى قال بها الأب شميدت وجريبنر ،
الا بتأييد نفر قليل فى الصين على الرغم من تدريس هذه النظرية فى
جامعة فورين الكاثوليكية فى بكين ، والكتابة عنها فى بعض المجلات مثل
مجلة الدراسات الأجنبية والانثولوجيا المنشورة بالانجليزية والفرنسية
والألمانية ، والمخصصة للانثولوجيا واللغويات والآثار القديمة . وكانت
موضوعاتها الجوهرية مثل الطبقات والمناطق والدوائر الثقافية شائعة أساسا
بين الانثولوجيين الأجانب مثل د. هانز ممتوبل الذى قام بدراسة شعب
ياو فى اقليم جوانجدنج ، وشعب لى فى هينان ، كما كانت شائعة

— بدرجة أقل — فى أبحاث تاوينكيو الذى سبق له أن درس الأنثروبولوجيا التطبيقية والاثنولوجيا ، وعلم الوراثة ، فى برلين وهمبرج .

ولما عين تاو ينكيو مديرا للدراسات السوسيوولوجية (الاجتماعية) بجامعة يونان خلال حرب المقاومة ضد اليابان شكل فريقا للبحث فى العلوم الانسانية بين سكان الحدود . وتمتع تاو بنفوذ قوى بوصفه مديرا لتحرير مجلة « العلوم الانسانية فى الحدود » حتى موته فى ١٩٤٤ . بعد أن سلم ادارة الدراسات السوسيوولوجية الى ووون تساو أحد اللاجئين من جامعة يانجنج فى بكين .

ولم يكن للمذهب الأمريكى القائل بمبدأ الاقليمية (١) الذى أسسه بوس وتلاميذه تأثير كبير فى الاثنولوجيين الصينيين ، وبخاصة فى نقله لنظرية التطور عند مورجان ، على الرغم من أن هذا المذهب لم يكن مجهولا لديهم . ولم يترجم كتاب لوى بعنوان « المجتمع البدائي » الى الصينية الا بعد ١٩٣٥ ، وكذلك كتاب وسلر بعنوان « مدخل الى الأنثروبولوجيا الاجتماعية » . أما كتاب بوس نفسه بعنوان « الأنثروبولوجيا والحياة الحديثة » الذى ترجمه يانج تشنجزى فلم ينشر الا بعد ١٩٤٥ .

وراجت افكار بوس وكريير عن المناطق والسمات الثقافية راجا أكبر فى الدوائر السوسيوولوجية ، حيث ظهر اتجاه نحو السوسيوولوجيا الثقافية . وكان أكبر ممثل لهذه المدرسة هو صن بنوين ، من تلاميذ بوس فى كولومبيا ، وهو الذى رأس الدراسات السوسيوولوجية بالجامعة المركزية فى بكين وتقرر تدريس كتابه « مبادئ السوسيوولوجيا » ، فى عدد من الجامعات وبصرف النظر عن الترجمات والمقالات النظرية فإن البحوث الميدانية كبحوث ووزيلين وشين جوجن بشأن مجتمعات مياو ومجتمعات يى فى جويز وكانت نادرة . بيد أن داي يكسوان كان فيما يبدو هو الوحيد الذى استخدم على الوجه الأكمل فكرة السمات الثقافية الغربية فى دراسته لشعب « لاو » التى جمع فيها من المصادر التاريخية عددا من السمات الثقافية الغربية التى مساهم « سمات شعب لاو » ، ومنها : المنازل المبنية على قوائم أو ركائز فوق سطح الأرض ، والطبول البرونزية ، والوشم ، وصقل الأسنان ، ودفن الموتى عند سفح صخرة شاهقة ، وصيد الرؤوس (الاغارة على قوم لقتلهم وأخذ جماجمهم) ، والشرب عن طريق

(١) الإقليمية هى نظرية سياسية تقول بأن لكل جماعة سياسية الحق فى مراعاة مصالحها الخاصة ، وفى التمتع بالاستقلال خاصة . بصرف النظر عن مصالح الجماعات التى تحرقها عددا وشانا (للترجم) .

الأنف ، الخ • وفي دراسته للمنازل المبنية فوق سطح الأرض على ركائز ، وهي عادة « بدائية » متبعة في جنوب غرب الصين ، قام بإجراء بحث من مركز هذه السمة الثقافية الغربية ، ويشمل هذا المركز جنوب الصين ، وكل الأقاليم الساحلية في جنوب شرق آسيا •

وكان للمدرسة الفرنسية في علم الاجتماع (السوسولوجيا) تأثير هام ودائم في الاثنولوجيين الصينيين ، وبخاصة زعيم هذه المدرسة وهو دوركهام الذي ترجمت كل مؤلفاته تقريبا الى الصينية ، وموس الذي حضر دروسه في باريس كثير من رجال الرعيل الأول من الاثنولوجيين الصينيين • و جدير بالذكر أن مؤلفات لين شوتن شنج ابتداء من مقاله الأول عن شعب جولس (هتشي) في سنجاري الى وصفه لشعب مياو في هونان ، بالإضافة الى دوى ييه فو ، تسير على نهج موس في مراعاة الدقة في ذكر تفاصيل الحياة اليومية حتى ما كان منها في غاية التفاحة • أما يانج تشنجزي - وهو من رواد الدراسات الخاصة بشعب « يي » في يونان - واكسيو بيتانج الذي قام بدراسة شعب ياو في كوانج اكسي ثم شعب اكسي في سشوان ، فانهما سارا في بحوثهما الميدانية على طريقة موس التي طورها لين شوتن تشنج • وكانت الطريقة المتبعة في الدراسات الاثنولوجية التاريخية كالتي قام بها يانج تشنجزي حول شعب « يي » هي التنظيم النقدي للوثائق المستقاة من الدراسات والمقالات المحلية والنقد الرئيسي الذي يوجه اليوم الى الذين قاموا ببحوث ميدانية هو تقليدهم من شأن الأوضاع الاقتصادية برفضهم تقديم أى تفسير لأسباب التطور الاجتماعي • أما غيرهم ممن قاموا بنشر الاثنولوجيا والسوسولوجيا الفرنسية في الصين ، مثل يانج كون ، وهو من تلاميذ موس وجرائه ، ومن اساتذة جامعة بكين وجامعة يانجج ، ومن المشاركين في الدراسات الصينية بالمركز الفرنسي للصينولوجيا (علم اللغة والآداب والثقافة الصينية) ، ومثل واى هويلين أستاذ الثقافة بجامعة صن بات صن في كانتون ، فان النقد الذي يوجه اليهم هو عدم قيامهم بدراسات مادية مستمدة من الميدان توضيحا للنظريات التي أعلنوها • وهم من هذا الوجه يشبهون من كل الوجوه الاثنولوجيين الفرنسيين في العقد الرابع والعقد الخامس الذين سيطر عليهم احترام « الظاهرة الاجتماعية الكلية » •

ونقول في النهاية ان المدرسة الوظيفية الانجليزية كان لها اعظم الأثر في السنوات السابقة على حركة التحرير • ويرجع الفضل في نشرها بالصين الى وو ونزاو الذي كتب عدة مقالات عنها بين سنة ١٩٣٦ وسنة ١٩٤٤ • وتركز المدرسة الوظيفية الصينية في قسم السوسولوجيا

بجامعة جان جنج • ولم يكن وو ونزاو من أتباع رادكليف براون ومالينوسكى اللذين اكتشفهما بعد تربيته على كرسى الأستاذية فحسب ، بل كان أيضا باحثا ميدانيا في البيئات الحضرية والريفية بين شعب الهان (سكان الصين الوطنيين) وبين شعب باو ، وشعب يى ، وشعب تاي ، وذلك بعد نفيه الى مقاطعة يونان التي اقام فيها ، بمساعدة مؤسسة روكفلر ، محطة يونان للأبحاث ، وجمع حوله في يان جنج ثم في كون منج نخبة من شباب الانثروبولوجيين الاجتماعيين مثل : زانج زى ، ولى أنشى ، ولى يولى ، وتيان دوكانج ، ولين ياهوا ، الخ ، وأشهرهم فاي اكسياتونج انذى خلفه في رئاسة محطة يونان للأبحاث •

وبهمة لا تعرف الكلل نشر بين سنة ١٩٤٣ وسنة ١٩٤٨ هو ورجاله ما لا يقل عن تسعة مجلدات من المترجمات والمقالات الخاصة بالريف المكتوبة بالطريقة الوظيفية بالإضافة الى أبحاث عن الأقليات القومية ، كذلك البحث الذى أجراه تيان دوكانج عن شعب تاي على حدود بورما ، وبحث لين ياهوا عن شعب يى في إقليم الجبال الباردة •

ولكن كان هناك عدد معين من الانثروبولوجيين الذين لا ينتمون في الواقع لأى من التيارات القادمة من أوروبا أو من أمريكا : منهم جيانج ينج ليانج الذى لا تزال أبحاثه عن شعب ياو ، ويى ، وتاي ، في مقاطعة يونان ، جديرة بالثقة والقبول ، ومنهم ماتشانج شو الذى نشر في ١٩٦١ كتابا عن « الرق والتنظيم القبائلى في مملكة نان تشاو » ، ومنهم سمن جاو ، وزين اكسيوجنج • أما اكسيولان جوانج المعروف في الخارج باسم فرانسيس ل • ك • هسيو فقد اغتنم فرصة نفيه الى يونان ليقوم بدراسة سكان المنطقة الواقعية حول تالى • وأصدر فيما بعد كتابه الشهير : « تحت ظلال الأسلاف • وكذلك ألف مارتن س • يانج مقالاته بعنوان « تابتو » و « قرية صينية » و « مقاطعة شانتونج » •

انقسام ١٩٤٩

ويتخلص الموقف قبل تولي الشيوعيين الصينيين زمام السلطة في البلاد (وتوصف هذه الحركة منذ ذلك الوقت بحركة التحرير) في أن الانثروبولوجيين الصينيين انقسموا الى عدة طوائف اشتركت جميعها في القيام بأنشطة استطلاعية على مساحة شاسعة ، وأجروا أبحاثهم في أجزاء من الأرض التي أتيج لهم التنقل فيها ابان الحرب ضد اليابان وخلال الحرب الأهلية • وتوقف انتماؤهم الى هذه المدرسة أو تلك على العلاقات الشخصية

وبخاصة العلاقة بين الأستاذ والطالب ، كما توقف على النفوذ الخارجي .
أما وو ونزاو الذى سبق أن حضر دروس بوس فى كولومبيا واستقبل روبرت ا . بارك عند قدميه من شيكاغو ليكون أستاذا زائرا فى ١٩٣٢/٣١ فقد أثر المدرسة الوظيفية الانجليزية ووجه أنظار تلاميذه شطر هذه المدرسة . أما فائ هسياو تونج الذى سبق أن درس على يد بارك فى يان جنج فقد توجه الى لندن ليكتب رسالته الجامعية تحت اشراف مالىنوسكى .

وعلى هذا النحو ظلت هيئة الباحثين التى جمعها تساي يوان يى (توفى فى ١٩٤٠) حول لين شوين شنج ، وروى به - فو ، متماسكة ، فحذا كبار التلاميذ حذو اساتذتهم . وكان لهذا سبب هام ، هو صعوبة الحصول فى الجامعات الصينية - كما كان الحال فى الغرب - على وظائف لتدريس الاثنولوجيا . وباستثناء معهد التاريخ وفقه اللغة ، ومعهد العلوم الاجتماعية فى أكاديمية صينكا ، لم يكن هناك سوى ١٤ كلية جامعية تستخدم بعض مدرسى الاثنولوجيا . ولما كان عدد الكراسى المتاحة فى هذه المادة محدودا فان كثيرا من هؤلاء المدرسين قاموا بتدريس السوسيوولوجيا بدلا من الاثنولوجيا . وكان هذا يصدق بصفة خاصة على أصحاب المدرسة الوظيفية الذين قدموا دراساتهم عن مجتمعات الهان على أنها « سوسيوولوجيا » (دراسات اجتماعية) . واشتدت حدة المنافسة عندما عاد فريق المدرسين من الشمال والشرق الى الجنوب الغربى من البلاد .

والملاحظة الثانية التى يجب ايرادها فى هذا الصدد هى أن الاثنولوجيين الصينيين كانت لديهم فكرة جيدة عن المقولات المختلفة التى حفلت بها العلوم الاجتماعية ، وذلك بفضل الدراسات التى تلقوها فى الخارج وبفضل ترجمتهم للكتب الأساسية واتصالهم بالاثنولوجيين الغربيين والأمريكيين العاملين فى الصين ، فاستطاعوا أن يخناروا منها ما يناسبهم ، أملين على الدوام أن تكون بحوثهم عوناً على تقدم المعرفة .

وعلى الرغم من أنهم لم يكونوا يجهلون النظرية الماركسية فلم يعتنقها سوى القليل منهم ، أسوة بما فعله فى هذا الصدد معظم السوسيوولوجيين والاثنولوجيين فى الغرب .

وبصرف النظر عن الدراسة التى قام بها ماوتسى تونج لحركات المزارعين فى هونان ، التى يرجع تاريخها الى ١٩٢٧ وما أعقبها فى كتابه بعنوان « نظرة الى هسنج كو » خلال الفترة السابقة على حركة التحرير ، فانه لم تظهر أى دراسات ماركسية أخرى ما عدا دراسات شن هانسنج .

ولما كان ماو مؤرخا يحكم دراسته التي تلقاها في الولايات المتحدة وفي إنجلترا فقد تخصص في النهاية في بحث النظم الزراعية لكي يتسنى له أن يفهم تاريخ الصين على نحو أفضل . وظهرت دراسته الرئيسية الأولى بإنجلترا في ١٩٣٦ بعنوان « مالك الأرض والفلاح في الصين » . وسرعان ما أهلته شهرته الدولية لرياسة معهد العلوم الاجتماعية في « أكاديميا صينيكا » ، وأصبح عضوا عاملا بالقسم الصيني في معهد العلاقات الباسيفيكية الذي أنشئ سنة ١٩٢٥ في هاواي « لدراسة أحوال الشعوب في الباسيفيكي (المحيط الهادي) رغبة في تحسين العلاقات بينها » . وفي ١٩٢٩ نشر بحثه بعنوان « رأس المال الصناعي والفلاحون الصينيون: دراسة لمعيشة زراع التبغ الصيني » ، وهو بحث يغطي ١٢٧ قرية و ٣ مقاطعات ، موضحا أثر حركة التصنيع الحديثة في الحياة اليومية في إطار ما يشبه النظام الاقطاعي . وأخيرا ، وبعد هروبه الى الغرب ، أخرج بحثين ميدانيين أحدهما حول شعب تاي بمنطقة سبسونج بانا بمقاطعة يونان والآخر حول شعب كامبا بإقليم سكيانج ، وتولى معهد العلاقات الباسيفيكية نشرهما في مجلد واحد في ١٩٤٩ . وكان تحليله للطبقات الاجتماعية والنظم الانتاجية يشبه البحث الذي قام به بعد حركة التحرير وأدى الى الإصلاح الزراعي .

وكان أصحاب المذهب الوظيفي (العمل) يطمحون أيضا الى أحداث التغييرات الاجتماعية الكبرى التي كانت ضرورية لتحديث الصين ، ولكن ما كانوا يطمحون اليه ليس هو وضع الأسس اللازمة لاشغال نار الصراع الطبقي بل هو ايجاد الدوافع الوظيفية لتطوير المجتمعات التقليدية على أسس سليمة . وكانت هذه الحطة التقدمية (التدريجية) بمثابة التزام سياسي . ولذلك أثارت الشبهات والشكوك في أعين الكومنتانج وغيره من الاثولوجيين الذين اعتقدوا مع تشنج أن الالتزامات السياسية الحماسية لا تتفق على الاطلاق مع روح البحث العلمي في العلوم الاجتماعية .

أما فاي هسياو تونج وتلميذه تشانج تسي يي فقد أصدرتا بعد نفيهما في العقد الخامس ثلاث دراسات اجتماعية ظهرت بالانجليزية في ١٩٤٥ تحت عنوان Earthbound China أي الصين المرتبطة بالأرض ، ويقصد بذلك ملاك الأرض والفلاحين . وزاد فاي الأمر ايضا في مقاله بعنوان « الفلاحون والارستقراطيون » : تفسير للأوضاع الاجتماعية في الصين وما يطرأ عليها من تغييرات ، الذي نشره في المجلة الأمريكية لعلم الاجتماع ، المجلد ٥٢ ، العدد ١ ، ١٩٤٦ . وقد لقي فاي نجاحا كبيرا في الخارج حيث دعى الى لقاء محاضرات حول الموقف في الصين ، فشرجه ذلك على نشر سلسلة متتابعة في الأبحاث في ١٩٤٨

يعنون « الصين الريفية والتعمير الريفي » ، وفي هذه الأبحاث دعا الى فكرة الانتقال والتحول التدريجي بالنسبة لطبقة ملاك الأراضي الذين يشكلون الطبقة المختارة والقلّة الممتازة في الريف الصيني .

وتأيدت هذه المواقف بالتزام سياسي أيضا . وتفصيل ذلك أن فاي جمع شمل « الحركة الديمقراطية » المعادية للكونميتانج ، التي كان يقودها معلمه السابق بان كوانج تان (كوتتن بان) ، وون - يي - تو . ثم أن معاداة الكومنتانج أدت الى جمع شمل رجال المذهب الوطيفي الذين كانوا يأملون أن يكونوا قوة ثالثة بين الشيوعيين والوطنيين ، ويدعون الى المصالحة الوطنية . وهذا يفسر رغبتهم في البقاء بالصين ليكونوا سندا للتحولات الكبرى التي حدثت في ذلك الوقت ، وأدت الى وقوع الصين كلها تقريبا في قبضة الشيوعيين في ١٩٤٩ ، فعاد زعيمهم وون تساو الى بكين في ١٩٥١ بعد أن رفض دعوة من جامعة ييل الأمريكية .

وهذه الخطوة العامة التي انتهجها الوطيفيون تتعارض تماما مع خطة الاثنولوجيين من رجال « أكاديميا صينيكا » الذين انسحبوا مع الوطنيين الى جزيرة تايوان (فرموزا) . وفي ١٩٥٥ أسس لنج شن شنج معهدا للاثنولوجيا في نان كانج .

وسواء هرب الاثنولوجيون الصينيون الى تايوان أو آثروا البقاء في الصين فانهم في كلتا الحالتين بنوا اختيارهم على أساس تقديرهم للموقف . فبعضهم قدر أن البقاء في الصين يعني المشاركة في الثورة . وفي ادارة البلاد ، بوصفهم اخصائيين اجتماعيين . وبعضهم قدر أن الهرب من قبضة الشيوعيين يعني صيانة حرية الفكر والحفاظ على المعرفة التي اكتسبوها ، والتي تلزم البلاد في المستقبل .

ولم تكن وطنية كل من الفريقين محل شك في أي يوم من الأيام . ومع أن بعضهم غادر البلاد ولجأ الى أمريكا أو انجلترا فانهم فعلوا ذلك حفاظا على تخصصاتهم الأكاديمية . ولذلك كان هذا الانقسام سطحيهما بدا عميقا في ذلك الوقت . والدليل على ذلك أن مؤتمرا انعقد في ١٩٨٣ بجامعة هونغ كونج الصينية لبحث موضوع التحديث والثقافة الصينية فشهد ٣٦ من مشاهير أساتذة الجامعات وطلاب البحوث الصينيين من جمهورية الصين الشعبية أو تايوان أو سنغافورة أو هونغ كونج ، وكان من بين أقدم الموجودين فاي هسياو تونج وروى به فو اللذان لم يرحبا أحد منذ أكثر من ثلاثين عاما .

كتب موريس فريدمان في ١٩٦٢ يقول : « اذا استثنينا أمريكا وأوروبا الغربية ألقينا أن الصين كانت قبل الحرب العالمية الثانية من أشهر المراكز السوسيولوجية في العالم » . وهذا الثناء يصدق على جميع المشتغلين بالاثنولوجيا في الصين وبخاصة أصحاب المذهب الوظيفي ، لأنهم جمعوا في غضون سنوات قليلة قدرا كبيرا من المواد والخبرة في الميدان .

وفي الوقت نفسه أصبحت الاثنولوجيا منذ عهد تساي يوان باي قوة معترفا بها ، وأدت دورا كبيرا في مجال الأفكار الخاصة بتحديث الصين . ولكن يجب ابداء ملاحظة واحدة بشأن هذا الثناء ، وخلاصتها أن الماركسية التي ازداد نفوذها على المسرح السياسي يوما بعد يوم لم تغفل في النظرية الأنثروبولوجية حتى حينما أثرت مباشرة أو بالواسطة على أعمال الاثنولوجيين . زد على ذلك أن معظم الاثنولوجيين الاجتماعيين من أصحاب المذهب الوظيفي (وعدد معين من الاثنولوجيين) كانوا يشغلون كراسي السوسيولوجيا في جامعاتهم . ولكن لم يكن في النموذج الستاليني الذي تقوم عليه المساوية (مذهب مار) في ذلك الوقت أي مجال السوسيولوجيا التي وصفت بأنها علم بورجوازي (رأسمالي) رجعي ، وانها درع أيديولوجي للرأسمالية .

ووقع أصحاب المذهب الوظيفي في الفخ الذي أوردوا به التمويل على غيرهم . ذلك أنهم احتالوا بطريق الخداع على ادخال الانثروبولوجيا الاجتماعية في ثوب « السوسيولوجيا » . ولكنهم لم يقفوا دون غيرهم في الفخ الذي أطبق عليهم . ذلك أن أساتذة الجامعات غير الماركسيين وغيرهم من المثقفين الصينيين أرغموا على تغيير أفكارهم وعقائدهم .

وسادت بين سنة ١٩٤٩ وسنة ١٩٥٢ فترة من الشك والقلق . واغتنم تشنج كون هذه الفرصة لمواصلة دراسته للمجتمعات القروية بالقرب من قرية كانتون مع مجموعة من الدارسين ، فاستطاع أن يقيس تأثير حركة التحرير في هذه القرية حتى نهاية ١٩٥١ . وفي الوقت نفسه بذل فاي هسياو تونج وأصدقائه في جامعات يانجنج وكونجهاو وفورين جهودهم لانقاذ علمهم بتعديله على النحو الذي يتلاءم مع الأذواق السائدة . ولكن لقد ذهبت جهودهم أدراج الرياح ، لأنه تقرر نهائيا حذف السوسيولوجيا من برامج الجامعات في ١٩٥٢ ، مما أرغم يشنج كون وفرانسيس ل . ك . هسيو على مفادرة البلاد ، والاقامة في الولايات المتحدة .

وتقرر نقل كل من وو ون تساو ، ولين باو هوا ، وكوتتين بان ، الى المعهد المركزى للأقليات الذى افتتح أبوابه فى بكين (١٩٥١) . وفى ١٩٥٢ أيضا عين تشين هان سنج نائبا لرئيس هيئة تحرير المجلة المعروفة باسم « تشاينارى كونستركنز » ، ثم عين أيضا فيما بعد مديرا مساعدا لمعهد بحوث العلاقات الدولية باكاديمية العلوم الذى أعاد كوموجو تنظيمه فى ١٩٥٥ . أما الاثنولوجيون بالجامعات الاقليمية فان كثيرا منهم استطاع الالتحاق بأحد المعاهد التسعة للأقليات ، التى أنشئت فى الأقاليم بين ١٩٥١ و ١٩٦١ ، وبهذا شاركوا ، اما بالذات واما بواسطة تلاميذهم ، فى حملات الأبحاث الكبرى التى أجريت فى العقد السادس . أما الذين آثروا التدريس فى جامعاتهم فقد أرغموا على اعداد أنفسهم لتدريس التاريخ .

المخطط الأول للاثنوبولوجيا الصينية الماركسية

لقد تطلب ادماج الاثنولوجيين الصينيين فى المجتمع الاشتراكى - بعد المرحلة الأولى من تغيير أفكارهم وعقائدهم - إعادة تحديد دورهم وتقنين علمهم ، فتبوات الاثنولوجيا مكانها فى النموذج الستالىنى ، خلافا للسوسيولوجيا التى اعتبرت معارضة للماركسية « العلمية » ، وذلك لسببين :

أولا : لأن الاثنولوجيا كانت مصدر الهام لكل من ماركس وانجلز فى تطوير نظريتهما عن نشأة وتطور المجتمعات .

وثانيا : لتضافر الأسباب الداعية الى أن تكون الاثنولوجيا مادة أكاديمية فى الدولة الاشتراكية . وكانت وظيفتها الرئيسية هى السيطرة على الأقليات القومية ، وادماجها فى المجتمع الاشتراكى .

وعلى الرغم من أن تحديد السياسة العامة تجاه الأقليات فى الصين كان يتم بواسطة الحزب الشيوعى والدولة فان تطبيق هذه السياسة وایجاد حلول للمشكلات التى تثيرها ترك للسلطات المحلية التى استعانت فى ذلك بفريق من الباحثين الذين اختيروا من الكوادر والاثنولوجيين المحليين .

وأسندت الى الاثنولوجيين من سنة ١٩٥١ الى ١٩٥٥ مهمة جديدة ، هى تعريف القومية ، وتحديد القوميات التى تستحق الاعتراف الرسمى بها . وفى ١٩٥٦ عهد بمشروع جديد أكثر طموحا الى المعهد المركزى للأقليات ، ولجنة القوميات بالجمعية الوطنية الشعبية ، وهو اجراء مسح

شامل للمجتمع ، وتاريخ كل أقلية معترف بها . ولم تقتصر مهمة الاثنولوجيين والكوادر المستولة عن شؤون الأقليات على تعليم واعداد كوادر جديدة مختارة من الأقليات للمشاركة في ادارة اقليمهم الوطني ، بل شملت هذه المهمة ايجاد الوسائل اللازمة للتقليل من انفصال الأقليات حتى يتسنى توجيهها الى الاشتراكية . ولكن تحويل المجتمع الصينى التقليدى كان يثير بالفعل عددا من المشكلات ، وكان كثير من الأقليات لا تزال متنوعة ومختلفة مما حال دون تطبيق سياسة ثورية واحدة عليها جميعا بصفة فورية ودون مراعاة الحيلة اللازمة . ولوضع سياسة مناسبة لهذه المجتمعات لم يكن بد من معرفتها بدقة . وهنا استطاع الاثنولوجيون أن يشتتوا جذراتهم وفائدتهم . بيد أن تطبيق مثل هذه الاثنوبولوجية ما كان يؤدى الى وضع سياسة ثابتة الا اذا أمكن قياس هذه المجتمعات بمقياس واحد . ولذلك تعين أولا تصنيف كافة الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية السائدة ، وبمعرفة مكان كل أقلية فى اطار الجدول العام لتطور المجتمعات البشرية يتسنى لنا أن نعرف ماذا يفصل هذا المجتمع أو ذاك عن الدولة الاشتراكية التى يراد توجيه هذا المجتمع اليها . ولهذا كلف أشهر الاثنولوجيين بهذه المهمة فاستعانوا بمؤلفات ماركس وانجلز ، والنموذج السوفيتى للاثنولوجيا الماركسية ، وأمكنهم بذلك أن يضعوا جدولا عاما لتطور المجتمعات والشعوب وأن يتخذوا من هذا الجدول اطارا للدراسات الميدانية .

وبدأت الدراسات والبحوث الميدانية فى ١٩٥٦ واستمرت عاما بعد عام حتى بدأت « الثورة الثقافية الكبرى » فى ١٩٦٦ . وكان هذا يعنى بالنسبة للاثنولوجيين ارجاء برنامج الاثنى عشر عاما للبحوث الى أجل غير مسمى - ذلك البرق الذى وضعه فائى هسياو تونج تحت رعاية لجنة القوميات المنبثقة عن الجمعية الوطنية . وكان نجاح هذا البرنامج نجاحا لا نظير له فى تاريخ الاثنولوجيا الصينية ، وفى ١٩٦٣ تم اعداد ٢٦٨ من تقارير البحوث . وكان هذا البرنامج قد توقف فى ١٩٥٨ ابان الوثبة الكبرى الى الامام . وتقصيل ذلك ان فائى هسياو تونج نفسه الذى اشترك فى تنفيذ هذا البرنامج ، وقضى ستة شهور فى يونان من أغسطس ١٩٥٦ الى فبراير ١٩٥٧ لكى يعمل بنفسه ضمن فريق البحث ، لم يلبث أن أثار سخط ماوتسى تونج لنشره فى صحيفة « بيبولز ديلي » مقالا بعنوان « الربيع المبكر للمثقفين » وذلك فى ذروة الفترة المسماة « مئة زهرة » . وفى هذا المقال حيد فائى ضرورة اعادة تأهيل المثقفين ليشتركوا فى الحياة الاجتماعية والسياسية ، وحثهم على الجهر بأرائهم حتى ولو أدى ذلك الى فقد السياسات الرسمية . وقد دفع فائى

ثمنا غاليا لهذه الإهانة (التي وجهت الى ماوتسى تونج) وواجه العقاب من كل لون : من الاتهامات التي وجهت اليه من المقربين اليه الى اعترافات الخصوم ضده . ومنذ ذلك الوقت وضع اسمه رسميا في قائمة «المنحرفين» واختفى من الحياة العامة ، ولم يعد الى الظهور حتى ١٩٧٢ بعد زيارة الرئيس الأمريكي نيكسون الى بكين .

ولم يكن لمحنة فاي هسياو تونج سوى تأثير قليل على برنامج البحوث الاجتماعية والتاريخية التي استمرت بين الأقليات ، فقاد « يانج كون » الذي استقر في يونان في ١٩٤٧ فريقا للبحث الميداني بين شعب « وا » في اقليم اكسمنج من أكتوبر ١٩٥٦ الى مايو ١٩٥٧ ، وقضى النصف الثاني من عام ١٩٥٨ بين شعب « شان » في اقليم تيهونج ، والنصف الأول من ١٩٥٩ بين شعب « يى » في تشكسيونج ، وربيع ١٩٦٠ بين شعب « يى » باقليم الجبال الباردة الكبرى في ششوان . وفي ربيع ١٩٦٦ حين بلغ الخامسة والستين من عمره كان لا يزال يشترك في البحوث التي أجريت بين شعب « هاني » في اقليم جيانجهي .

ومن النتائج الكبرى لهذه السلسلة من الدراسات القومية جمع وثائق مباشرة كونت صورة جديدة لا تعوض للمجتمعات التقليدية قبل طروء التغييرات الجذرية عليها . ومنها أيضا تدريب معظم الاثنولوجيين من الجيل الجديد في ذلك الوقت ومنهم العديد من رجال الأقليات الذين بدأوا حياتهم العملية مترجمين أو اعلاميين للقائمين بالدراسات القومية . وأخيرا فان هذه الدراسات الميدانية أدت الى ظهور الاثنولوجيا الصينية المبنية على الأسس الماركسية المتاحة في ذلك الوقت .

وبناء على هذه الاثنولوجيا الجديدة وضع برنامج اثنوغرافي قريب الشبه بالبرنامج المستخدم في الدراسات الأولى . وتتلخص النقاط الأساسية لهذا البرنامج فيما يلي :

١ - الموقف العام ، ويشمل : اسم القومية ، البيانات والمعلومات التاريخية والجغرافية ، السكان ، العلاقات بين القوميات ، الثقافة ، الصحة .

٢ - الاقتصاد ، ويشمل : (أ) حالة القوى الانتاجية (أدوات الانتاج ، معدات الجر والسحب) كالمستعملة في جر وسحب المقطورات) ، القوى العاملة ، الأساليب الفنية للانتاج ، شكل الملكية الخاصة بوسائل الانتاج ، تركيز ملكية الأرض والانقسام الى غنى وفقير ، طرق التشغيل ، العلاقات التبادلية ، (ب) التغييرات التي طرأت على الأوضاع الاقتصادية منذ حركة التحرير .

٣ - السياسة والمجتمع ، وتشمل التنظيم السياسى والتنظيم الاجتماعى .

٤ - الحياة والعادات ، وتشمل الحياة المادية ، والزواج والجنائز ، وأيام العطلات .

٥ - العقائد الروحية ، وتشمل : العقائد الدينية والمخطورات ، والفأل ، والشؤم (الطيرة) ، والأحلام الارهاصية (التى تنبئ بالمستقبل وتحذر منه) ، العلم والمعرفة ، الفنون والمآثورات الشفهية ، الحكايات والأساطير ، الأغانى الشعبية .

ويتبين من ذلك أن الباحثين وجهوا اهتمامهم بصفة خاصة الى الأوضاع الاقتصادية ، وهى نقطة الضعف فى الاثنولوجية الصينية قبل حركة التحرير . وقد تم بحث قطاعات خاصة مثل موضوع الرق فى منطقة الجبال الباردة ، ومثل الانتساب الى الام بين شعب ناهسى Nahsi فى دراسات أكثر تخصصا .

والى جانب هذا الجهد الانثوغرافى سارت النظرية الانثروبولوجية فى اتجاهين : الأول محاولة توضيح أصل وتكوين الجماعات القومية المختلفة ، والثانى محاولة وصف المرحلة التاريخية التى نشأت فيها كل جماعة والتطور الذى طرأ عليها . وعلى الرغم من التفسيرات المقولبة (المصبوبة فى قالب واحد متكرر ، على نحو ثابت لا يتغير) فإن اُقدر المفيد من هذه الدراسات ساعد على تقدم التاريخ القومى فى شرق آسيا الى حد كبير .

وما هى الأسس النظرية التى قام عليها تصنيف الجماعات القومية ؟ ان يانج كون الذى درس الأنثروبولوجيا الماركسية فى أوائل العقد السادس مع الحبير السوفيتى تشيبيوكوساروف . ثم قام فى ١٩٥٦/٥٥ بالقاء دروس فى قسم التاريخ بجامعة يونان عن « النظرية الماركسية اللينينية فى القوميات والسياسة الصينية نحو القوميات » حاول تفسير هذه الأسس فى كتابه الحديث بعنوان « مدخل الى الاثنولوجيا » (بكين ، ١٩٨٤) حيث قال :

« تنقسم المجتمعات البشرية الى خمسة أنواع من حيث تكوينها الاقتصادى والاجتماعى . وهذا التكوين الاقتصادى والاجتماعى تحدده طريقة الانتاج . وتتألف طريقة الانتاج من القوى الانتاجية وعلاقات الانتاج . وفى طريقة الانتاج تعد القوى الانتاجية أكثر العوامل ديناميكية وثورية . وتطور هذه القوى يكون بطبيعته مستمرا ومتدرجا فى وقت

مما • ولذلك فإن القوى الانتاجية هي التي تحدد وجود المجتمع ، وهي السبب النهائي في تطور المجتمع • وقد أدى التطور الدائم للقوى الانتاجية الى التطور الدائم للمجتمع • وتقسم الماركسية تطور كافة المجتمعات البشرية الى خمس مراحل أى الى خمسة أنواع من حيث التكوين الاجتماعى والاقتصادى ، وهي :

- ١ - المجتمع البدائى •
- ٢ - مجتمع الرق •
- ٣ - المجتمع الاقطاعى •
- ٤ - المجتمع الرأسمالى •
- ٥ - المجتمع الشيوعى وأول مراحل المجتمع الاشتراكى •

« وهذه الأنواع الخمسة هي قانون عام ينطبق على المجتمعات البشرية. ومن هنا كان تاريخ تطور المجتمعات البشرية هو كله تاريخ تطور هذه الأنواع الخمسة من التكوين الاقتصادى والاجتماعى » •

وماذا نجد عند تطبيق هذا المخطط الخاص بالتطور الخطى (أو الذى يسير على نهج واحد « كالمط » المستقيم) على المجتمعات المختلفة فى عالم الواقع ؟ يقول يانج كون الذى كان أنثولوجيا قبل ان يكون ماركسيا والذى توافرت لديه الخبرة بالمجتمعات الحقيقية انه مضطر أن يبين أن الشعوب لا تسير على نهج واحد فى التطور لأن البيئة الطبيعية والظروف التاريخية ليست متماثلة فى كل الشعوب • ولذلك كانت سرعة وطريقة التطور غير متماثلة : فهناك شعوب تدخل مباشرة فى المجتمع الطبقي (المكون من طبقات اجتماعية مختلفة) دون المرور بمرحلة العشائر الأبوية (التى ينتسب فيها الأولاد الى الآباء لا الأمهات) فى حين أن هناك شعوبا أخرى تدخل مباشرة فى المجتمع الاقطاعى دون المرور بمرحلة الرق ، بل هناك شعوب أخرى متخلفة تدفعها شعوب متقدمة الى الأمام فتعبر مراحل عدة من التطور التاريخي وتدخل مباشرة فى مرحلة الاشتراكية • وصفوة القول أن لكل شعب خصائصه القومية ، وقوانينه الخاصة فى التطور ، فمن الضروري تحليلها على حدة دون وضعها جميعا فى سلة واحدة • الحق أن الماركسية ليست عقيدة جامدة ، وأن المشكلات لا تحل باستخدام الصيغ « الجاهزة » •

هذه الكلمات تذكرنا باختلاف تطور المجتمعات البشرية ، وضرورة التمسك « بروح » الفكر الماركسى لا بحرفية نصوصه فى الأنثروبولوجيا ،

وهي نعد أيضا اشادة من جانب يانج كون بالجهود الرائعة التي بذلها واحد من ألمع تلاميذه هو دو يوتنج .

على أن هذا النص الذي كتبه يانج كون لا يدخل في اعتباره المواقف النظرية التي يتخذها اليوم الاثنولوجيون الصينيون الماركسيون . ذلك أن أنواعا خاصة من النظم الاقتصادية والاجتماعية سواء اندرجت أم لم تندرج في الجدول العام للتطور تحظى أيضا باعتراف الاثنولوجيين والاقتصاديين . وفي مقدمة هذه النظم نظام « الأقنان » (عبيد الأرض) الذي يتميز عن نظام الرق ، والملكية القطاعية للأرض ، وهذه الأنواع الثلاثة موجودة كلها في الصين : بين التبت وبين تاي ، وبين ويجور . وكذلك هناك فرق بين الرق عند « يى » في منطقة الجبال الباردة والرق عند « وا » والرق في الصين القديمة .

ويصعب علينا اليوم أن نقول متى ظهرت هذه الأفكار . ذلك أن معظم الأعمال التي تظهر اليوم قد كتبها أصحابها لأول مرة قبل ظهور الثورة الثقافية التي أدت الى اختفاء الاثنولوجيا الصينية نهائيا . ويقول يانج كون في هذا الصدد ما يلي :

في ١٩٦٦ بدأت الثورة الثقافية الكبرى ، فاضطهد الاثنولوجيون . وكما حدث لغيرى نهج منزلى ، ووجهت الى التهم علانية في اجتماعات الحزب ، وحُبست في اصطبل للخيول ، وضاعت كل كتبى ومراجعى بما فى ذلك عشرات الآلاف من البطاقات والمخطوطات . وفى رأى أن هذه الخسارة لا تعوض ، وأن البحوث أصيبت بنكسة فى ذلك الوقت . بيد أنى لم أتوقف - حتى فى هذه الظروف العصيبة - عن التفكير فى مشكلات الاثنولوجيا ...

تلك كانت الفترة التي كان فيها الحرس الأحمر - كما قيل لى فى «-ريزو فيما بعد - يقتحم كل منزل فى أى ساعة من ساعات الليل أو النهار ، ويستولى على الأوراق التي تثبت التهم الموجهة الى صاحبه . وكان السبيل الوحيد . لاتقاذ الكتاب من حملة التطهير المتوحشة كتابة هذه العبارة على الغلاف أو صفحة العنوان « قابل للنقد » . وجدير بالذكر أن آلاف الكتب والقواميس البريئة الخاصة بلغات الأقليات حملت على عربات النقل لاتلافها .

ولم ينج أحد من الاضطهاد ، فأغلق المعهد المركزى الشهير للأقليات فى بكين بعد ١٩٦٦ وعطلت الدراسة فيه . وفى ١٩٦٩ أرسلت كوادره واساتذته الى « هوبى » للتدريس فى « مدرسة السابع من مايو » .

ونوفى كوتتين بان - من رجال الحرس القديم - فى ذروة حملات الاضطهاد (يعتقد بعضهم انه مات منتحرا كما جرت العادة فى ذلك الوقت) . وسار فاي هسياو تونج ، ولين يايو ، ووو ونتساو ، فى أثر رفاقهم فقصوا سنتين من ١٩٦٩ الى ١٩٧٢ فى « مدرسة السابح من مايو » حيث يتم اصلاح ما اعوج من امرهم عن طريق ممارستهم للعمل اليدوى ! وعندما عادوا الى الظهور فى ١٩٧٢ لاستقبال الزوار الاجانب بعد افتتاح « ماو على أمريكا ، كان مصيرهم لا يزال يتأرجح فى الميزان ! وهذا يفسر الارتباك وسوء التفاهم الذى حدث عند التقائهم مع نظرائهم الأمريكان فى ذلك الوقت .

وأعيد فتح المعهد رسميا فى ١٩٧٢ ، ولكن طلابه حتى من انتسب منهم للأقليات كانوا اساسا من حرس الحدود ، ورجال الجبل الأول من عمال الأقليات القومية ، أو من المثقفين الشبان المنغمسين فى غمار الأقاليم الريفية . أما الحملة التى شنها الشيوعيون اذ ذاك ضد كونفشيوس (حكيم الصين القديم) فلم تجد نفعا فى تنشيط الذين عادوا ببطء من مزارع اعادة التعليم (مزارع يتلقى فيها العاملون التعاليم الجديدة) . وفى وسعنا أن نقول ان المعهد بعد فتحه لم يعمل بروح الجدل الا بعد اختفاء « عصاة الأربعة » (الزعماء الأربعة الذين كانوا يسيطرون على الصين) .

البداية الجديدة للأنثولوجيا

ذلك فى الحقيقة هو عنوان الخطاب الذى ألقاه فى ٢٠ أكتوبر ، ١٩٨٠ تسيوبو - أحد المديرين الأربعة المشاركين بمركز بحوث الأقليات القومية التابع لأكاديمية العلوم الاجتماعية فى بكين - فى حفل افتتاح الندوة الأولى للأنثولوجيا القومية ، المنعقدة فى جويانج فى المدة من ٢٠ الى ٢٦ أكتوبر ١٩٨٠ .

ضمت الندوة ٢٢٢ مشتركا من ١٨ مقاطعة ، وشملت ١٩ جماعة قومية مختلفة . ووصل عدد البحوث المقدمة الى رقم قياسى هو ١٧٣ . وكان الغرض المقرر من هذا المؤتمر هو جمع أكبر عدد من المشتركين المعنيين بالبحث فى الأنثولوجيا . سواء انضموا الى الحرس القديم أو كانوا من المشتغلين حديثا بهذا الفن . وكان تسيو يو نفسه وهو أخصائى فى سكان تونجو المقيمين على ضفاف نهر أرجون على الحدود مع الاتحاد السوفيتى ، فى مقاطعة هيلونج كيانج الحالية - قد قام ببحوث ميدانية فى سنة ١٩٥٥ وسنة ١٩٥٧ وكان ينتمى الى الجيل الناشئ من الأنثولوجيين

الذين برزوا من فريق الباحثين الاجتماعيين ممن تحولوا في الاقاليم التي تقم فيها اقلية قومية ، خلال السنوات العشر الأولى من حكم الجمهورية الشعبية . ومن بين الفئات الثلاثة : المحاربين القدماء ، والمحاربين الشبان ، وممثل الشعوب الشقيقة (الأقلية) الذين انتمى اليهم المشاركون في الندوة وعددهم ٢٢٣ ، كان تسيو بو ينتمى الى الفئة الثانية (المحاربين الشبان) كما هو ظاهر . وكان موضوع الخطاب الذي قضى تسيو عاما في اعداده هو « مئة زهرة ومئة مدرسة » ، ويتضمن مقارنة صريحة بين وجهات النظر المختلفة دون التحيز الى أى منها والواقع أن السؤال الذي كان يطالع أعضاء الندوة هو : كيف يمكن البدء في المناقشة والبحث من جديد بعد أن قضى المذهب اليسارى المتطرف بزعامة لين بياو وعصابة الاربعة بتحريم الاثنولوجيا زمنا طويلا ؟ وفي رأى تسيو يو أن الضرورة تقضى بتعطيم الحواجز واكتساح العقبات « حتى يتحرر الفكر من رقة الحرافات القديمة » . ولكن ذلك لا يعنى رفض مذهب المادية التاريخية (وهو المذهب الرسمي للشيوعية) . ذلك أن تسيو بو أكد بلهجة الاقتناع أن « اللينينية الماركسية والمأوية (مذهب ماوتسى تونج) هما علم وليستا خرافة . ولكنه استطرد قائلا : « ان اللينينية الماركسية والمأوية ليستا بمثابة عقيدة دينية لا يمكن تغييرها أبد الدهر ، بل يجب أن تعرض مبادئها على محك الاختيار العملي . وهذا هو السبب في أننا لا نستطيع أن نتجاهل تحليل المواقف المادية الواقعية ، ونكتفى بنقله صيغتهما وتعبيرهما دون تمييز » .

صحيح أن نية اللينينية الماركسية كان مستحيلا عند الاثنولوجيين الصينيين ، ولكن باب المناقشة في الندوة فتح بمهارة . ذلك أن المقولات المتضاربة في تعريف معنى الاثنولوجيا وتحديد مكانها ودورها في السياسة والبحوث القومية دارت حول نقطتين رئيسيتين :

الأولى : أن اللينينية الماركسية تحتوى على السر الأكبر لتطور اجتماعات التاريخي ، ولذلك كانت أعمال ماركس وانجلز نماذج كافية للاثنولوجيين الصينيين .

الثانية : أن أعمال ماركس وانجلز ، وإن كانت ضرورية للتفكير الديالكتيكي (المجلد) ، يجب اثراؤها بكل المبادئ التي لم تكن موجودة في زمانها ومن ذلك التقدم الذي أحرزته المدارس غير الماركسية أو - طبقا للمثل الصينى - اصطياد عصافيرين بحجر واحد بمعنى الأخذ بأفضل ما فى الاثنولوجيا الأجنبية مع تنقيتها من الشوائب الدخيلة ، وابتكار اثنولوجيا جديدة مزوجة بالاثنولوجيا القديمة ، أى خلق اثنولوجيا صينية من الاثنولوجيا الغربية .

والقضية الهامة التى شغلت بال أهل الحنكة والتجربة قبل ١٩٤٩ كانت بالطبع هى خلق اثنولوجيا قومية تأخذ فى اعتبارها التراث الاثنوجرافى الصينى مع مزجه بالنظرية الاثنروبولوجية الحديثة وتجربة الاشتراكية الحديثة . ولكن الأخذ بالنظرية الاثنروبولوجية غير الماركسية واستيعاب جوانبها الايجابية لم يكن بالطبع هو أيسر الطرق لأن من شأنه ان يزج العقليات البيروقراطية عند الذين ظلوا حتى ذلك الحين ينفذون بلبان الطريقة الجدلية فى التفكير .

ولو أنك أمعنت النظر فى أعمال الندوة التى نشر جزء منها لأفقت فيها لمحات عن الافكار التى ظهرت فيما بعد . ولكن كما هى العادة فى الصين دارت المناقشات فى أكتوبر ١٩٨٠ بعد ان اتخذت القرارات . وفى إطار تنظيم مركز بحوث القوميات التابع لأكاديمية العلوم الاجتماعيه فى بكين انقسمت أهداف البحوث الى ستة موضوعات :

١ - النظرية الخاصة بالمسألة القومية .

٢ - العلاقة بين القوميات .

٣ - تاريخ القوميات .

٤ - الاثنولوجيا .

٥ - اللغويات القومية .

٦ - شعوب العالم أجمع .

وفى ١٩٧٩ افتتح فائى هسياو تونج - وهو أيضاً عضو مركز بحوث القوميات مركزاً للبحوث السوسيوولوجية يتألف من قسمين أحدهما : يختص بدراسة مبادئ ومناهج السوسيوولوجيا ويغطي السوسولوجيا الصينية والغربية ، والماركسية والثاني : يختص بالسوسيوولوجية العملية، وبخاصة دراسة بلدة صغيرة فى جيانجسيو ودراسة الموقف الحالى فى الأسرة الصينية واتجاهات تطورها فى البيئة الحضرية .

وتتجلى الفائدة الكبرى للندوة فى عرض الاتجاهات السائدة فى الاثنولوجيا عرضاً منهجياً . وكانت النتيجة المباشرة كما كان متوقعا هى تكوين جمعية صينية للبحوث الاثنولوجية وتقرر انتخاب تسىو بو أول رئيس لها ، واختير لين ياو هوا ، وما ياو ، وكو باو ، وليانج كنتاو ، وهيو تسنج كيون ، وتشين كيو كيانج ، واكسيانج لنج ، وكلاء مشاركين لها . أما فيما يتعلق بأهل الحنكة والتجربة القدماء فقد اختيروا أعضاء فى مجلس ادارة الجمعية .

وكان أول عمل للجمعية هو نشر مجلة ضخمة بعنوان « البحوث
الاثنولوجية » لتحل محل المجلة السابقة التي عنوانها «دراسات في
القوميات » وكانت تنقسم بالطابع التاريخي في بحوثها . وظهرت الأعداد
الثلاثة الأولى بين يومية ١٩٨١ ومايو ١٩٨٢ ، ونشرت الخطب الرئيسية
التي أقيمت في ندوة جويانج - أما العدد الرابع الذي ظهر في نهاية ١٩٨٣
فكان عددا خاصا اهتم بالمشكلات التي تطرحها مسألة « النعوش
الملقاة » (١) في ريشوان على رجال الآثار ورجال التاريخ على السواء .
أما العدد الخامس فكان يتضمن تقريرا عن الندوة الثانية للجمعية التي
عقدت في اكسننج بمقاطعة كونجهاى في المدة من ٢١ الى ٢٧ سبتمبر
١٩٨٢ ، واشترك فيها أكثر من مئة اثنولوجي ينتمون الى ١٩ قومية .
واهتمت هذه الندوة الثانية بتأكيد دور الاثنولوجيين في « التحديثات
الأربعة » أعنى دراسة الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية بين الأقليات
القومية للوقوف على المشكلات التي تواجهها في مرحلة التحول الاشتراكي .
وقدم تسيو بو بحثا في هذه الندوة عن « الاثنولوجيا والتحديث » ، واحتل
وصف الأوضاع الاجتماعية المختلفة بين الأقليات القومية جزءا كبيرا من
العدد ٥ و ٦ في حين أن العدد ٧ خصص لتخليد ذكرى كتاب انجلز
بعنوان « في أصل الأسرة ، والملكية الخاصة والدولة » . واحتفل
الاثنولوجيون الصينيون في ١٩٨٤ بمرور مئة عام على نشر هذا الكتاب
مؤكدين اتجاهها مينا نحو نظرية في التطور عفى عليها الزمن الآن .
بيد أن المواد الاثنولوجية المبتكرة تشير الى رغبة عامة في استئناف البحوث
التي سوف تحمل الاثنولوجيين الصينيين - ان عاجلا وان آجلا - على
تجاوز حدود التحليل الماركسي التقليدي .

٤ - الاثنولوجيا الصينية اليوم

يمكن القول بعد الأحداث العاصية في العقد الثامن بأن السرعة التي
عادت بها الاثنولوجيا الى الحياة ، والحيوية التي أظهرتها ، من الأمور التي
تثير الدهشة في القواد ومهما يكن من أمر فإن هذا البعث يعزى الى سياسة
« التحديثات الأربعة » . ففي كل مكان بذلت الجهود لاعادة معاهد الأقليات ،
ومراكز البحوث الاثنولوجية . ويخضع بعض هذه المراكز لاشراف أكاديمية
العلوم الاجتماعية ، على حين يخضع بعضها لادارة لجنة القوميات في
الأقاليم . وعلى أية حال فإن الاثنولوجيين أعادوا تنظيم مراكز البحوث

(١) كانت هذه النعوش الملقاة على سخرة شامخة من آثار قوم ينتمون الى شعوب
يو القديمة التي استوطنت جرب الصين في فجر التاريخ وكان اختيار هذا الموضوع موقفا
لأنه اجتنب ما لا يقل عن ٢٦ مقالا .
(للترجم)

بحيث أصبح العمل يسير فيها سيرا حثيثا • وعادت الأكاديمية الصينية للعلوم الاجتماعية الى تنفيذ برنامج النشر الذى أوقفته الثورة الثقافية • ويتكون هذا البرنامج من خمس سلاسل :

١ - سلسلة تشمل جميع القوميات فى الصين (تم نشرها بعنوان « شعوب الأقليات فى الصين » ، بكين ، ١٩٨١) •

٢ - سلسلة تتناول وصف مجموعة لغات الأقليات (تم نشرها بالفعل) •

٣ - سلسلة باسم « خلاصة تاريخ شعب زوانج ، وشى ، ولى ، وياو ، الخ » •

٤ - سلسلة بعنوان « بحوث عن المجتمع وتاريخ الأقليات (تم نشرها بالفعل) •

٥ - سلسلة عن كل اقليم متمتع بالحكم الذاتى •

وبالإضافة الى هذه السلاسل الخمسة التى أعطيت لها الأولوية نشرت « مطبعة القوميات » سلسلة من الأوصاف الوجيزة لكل شعب من شعوب الأقليات •

ومن السمات البارزة لهذا البرنامج أن يضم فى هيئة التحرير الجماعية اخصائيين من العاصمة والأقاليم • ويخضع كل عدد قبل ظهوره لفحص عميق وتحليل نقدى دقيق ، وهذا يوضح السبب فى عدم انتظام صدور الأعداد • ولم تعد المقالات تنشر بدون توقيع ، بل تقرر أن تكون ممهورة بأسماء كاتبها ، سواء فى المجلد نفسه أو فى الكلمة الأخيرة التى يشرح فيها الناشر كيف تم اخراج الكتاب •

وأخيرا بدأ تنظيم التبادل بين الباحثين المحليين ومجموعة الباحثين الأجانب المشتغلين فى المشروعات المشتركة •

ولو كان البحث الجديد للاتنولوجيا الصينية لا يمتاز الا بهذا لما كان معنى ذلك سوى العودة الى الطريقة البيروقراطية (الطريقة المكتبية المعقدة) القديمة فى الانتاج • ولكن السياسة الجديدة القائمة على اللامركزية والحكم الذاتى للأقاليم أتاحت حرية الحركة للأكاديميات العلمية المحلية • ومن هنا ارتكز تقدم الاتنولوجيا من اقليم الى اقليم على المطالب المحلية ، لا على التوجيهات الصادرة من الدولة المركزية • وكان لدور الأقليات فى النظم

الحكومية الاقليمية تأثير على موقف حرية الاثنولوجيين الذين يفدون من الاقليات القومية فى أغلب الأحيان .

وقد أدى شيوع روح الحرية فى الاقاليم الى تحرير الاقلام ، وانطلاقها من عقالها . وآية ذلك أن الاثنولوجيين المحليين ينشرون أبحاثهم فى كل مكان سواء رخص لهم بالبحث أم لم يرخص لهم . وكذلك تنشر المجلات العلمية والشعبية فى كل مكان ، وتقدم أكاديمية العلوم الاجتماعية فى الاقليم دعما ماليا لبعضها ، أما المجلات الأخرى فتحاول ايجاد سوق لها بين الجمهور . ويلقى الأدب الشعبى تقديرا لدى القراء المحليين وما أكثر المطبوعات فى هذا الباب . وتستخدم طريقة الكتابة الاقليمية سواء أكانت حديثة أم قديمة ، مما يضاعف من رواج المطبوعات .

وفى الوقت الذى جعلت فيه الحرية الرسمية فى الاثنولوجيا الصينية خلال السنوات القليلة التى مضت منذ ١٩٧٨ واحدة من أكثر الاثنولوجيات انتاجا فى العالم انحلت فجأة بعض المشكلات العويصة بدون جعجة ولا ضجة . ذلك أنه عندما حاول فائى هسياو تونج إعادة نوع من السوسيولوجيا المزدهرة ودراسة الاثنولوجيا التى ظلت حتى ذلك الحين مقصورة على السكان غير المنتمين الى سلالة الهان ، رأى فجأة انفتاحا على مجال جديد ، هو مجال الأسرة بين أغلبية سكان الصين . وساد الاعتقاد فى أوائل العقد التاسع بأن القطاع الصينى كله سوف يقتصر على هذين العلمين اللذين يختص كل منهما بمجال محدود . ولكن التجربة أثبتت أن الأمر ليس كذلك ، وأن آفاقا جديدة سوف تنفتح أمام العلماء . ومن ذلك عودة تاريخ الثقافة والتاريخ الثقافى عندما عقد اجتماع للباحثين فى تاريخ الثقافة الصينية ، نظمتها جامعة فودان فى شنگهاى خلال المدة من ١٦ الى ١٩ ديسمبر ١٩٨٢ . وفى أعقاب هذا الاجتماع نشرت جامعة فودان فى ١٩٨٤ المجلد الأول من المجلد الجديدة المسماة « دراسات فى الثقافة الصينية » . ويبدو أن هذا الاتجاه الجديد أعقب التطور الجديد بالنسبة للمؤرخين الذين أتاحت لهم الحرية فى دراسة مسألة العصور التاريخية ، ووصف خصائص المجتمعات الصينية القديمة .

وإدراكا منهم للاتجاه الراهن بين زملائهم الغربيين نحو « الاثنروبولوجيا » - سواء أكانت ثقافية أم اجتماعية حاول بعض الاثنولوجيين الصينيين - دون نجاح - أن يتوسعوا فى مجال تخصصهم على النحو المتبع فى الغرب . فمقدوا فى مايو ١٩٨١ بجامعة أموى أول ندوة للانثروبولوجيين الصينيين ، وكونوا جمعية للانثروبولوجيا تضم بين أعضائها الإثنولوجيين والانثروبولوجيين الطبيعيين وعلماء الآثار .

وصدر العدد الأول من مجلتهم المسماة « دراسات أنثروبولوجية » في يناير ١٩٨٤ ويشرف على تحريرها تشين كيو كيانج ، وليو هسياو يو . وبها مقدمة بقلم كل من باى ون تشونج العالم البيوتكنولوجى (الذى يبحث فى أشكال الحياة فى العصور الجيولوجية المختلفة كما تمثلها المتحجرات الحيوانية والنباتية) الشهير ، وتسيو يو .

والمشكلة الوحيدة التى تؤرق أفئدة الاثنولوجيين (وكل المشتغلين بالعلوم الاجتماعية فى الصين) هى صعوبة إيجاد خلفاء للدارسين الشبان اليوم الذين يتصفون بالجهل التام لحرمانهم من كل تعليم نظامى لمدة عشر سنوات وهناك أيضا مسألة تتعلق بها آمالهم وهى أنهم يرجون أن تؤدى الحرية التى انفتحت على التعاون مع المنظمات الأجنبية فى تعليم الطلاب ، وإعادة تدريب الأساتذة ، الى محو ذكرى « أعظم كارثة ارتكبتها يد الانسان على مر العصور والأزمان » .

جاك لموان

(المركز القومى للبحوث الاجتماعية)

تصورات الغرب حول الدين في الصين ابتداء من لاينبز وحتى دي جروت

د . ج . زفي ، ويربلوفسكي
R. J. Zwi Werblowsky

لاستطيع القول بأننا في هذه المساحة الصغيرة لقائنا سنحقق انجازا كبيرا من خلال محاولة تقديم قائمة تاريخية لتصورات العالم الغربي المتعاقبة عن الصين ، توجد مراجع ووثائق وفيرة حول هذا الموضوع ، شارك في وضعها بصفة مستقلة أو بالتعاون فيما بينهما كل من المؤرخين والعلماء والأوروبيين المتخصصين في شؤون الصين . وسوف تتركز الملاحظات المذكورة فيما بعد حول قطبين أو نقطتين في مسار التاريخ . يختص القطب الأول بالادراك الحسي والصورة المتكونة عن الصين في أذهان الغربيين في القرن السابع عشر ، مع الاستشهاد بالعالم « لاينبز » كمثال لهذه الفترة . أو بعبارة أخرى الرؤية الشائعة للصين لدى الفلاسفة الأوائل لحركة الايضاح أو التفسير الدينية والذين هم بمثابة مسيحيين ذوي نظرة انسانية ولا يمكن اعتبارهم من المتخصصين في الشؤون الصينية بالمعنى الحرفي للكلمة .

بينما يقع القطب الثاني في القرن التاسع عشر ، حيث بدأت الدراسات المعنية بالصين تزداد في الأهمية . وذلك بدون أي انكار لأهمية دراسات العلماء القدامى والمعاصرين ، وعلى الأخص مارسيل جرانين ، وسوف تقتصر في مناقشتنا على أعمال دي جروت الذي توفي في عام ١٩٢١ .

كانت الصورة العالقة في أذهان الغربيين عن الصين في القرن السابع عشر مرتبطة بطبقة الموظفين العموميين هناك ، وكان ذلك بتأثير ما ينقله أفراد البعثات التبشيرية المسيحية (من طائفة الجيزويت) بالصين الى شعوبهم الغربية .

الترجم : الدكتور جهدي الزيات

وعندما كان يذكر مذهب الطاوية في الصين كان ذلك مرتبطا بالازدراء ، كما لو كان ديانة لأحد الشعوب البدائية . حتى مع وجود أصوات متناثرة هنا وهناك من هذا النوع المنصف (وهي بمثابة استثناء يؤكد القاعدة) تتحدث عن شعاع روحي طبيعي في مذهب التاوتوكنج أو عن وجود آثار إحياءات علوية به . وعلى كل حال فقد كان تأثير مذهب كونفوشيوس السلبي أو الإيجابي واضحا وبشكل ثابت . فبالنسبة لهؤلاء الذين أعلنوا رأيهم الإيجابي حوله فانهم قد اعتبروا هذا المذهب بمثابة نظام ثقافي كامل يقف على قدم المساواة مع الثقافة الأوروبية سواء في القيمة أو الشموخ . أما الآخرون المخالفون لهم في الرأي فقد اعتبروا مذهب كونفوشيوس هو سبب الجمود والتوقف التاريخي الذي أصاب الحضارة الصينية (كتابات هيجل ورائك في « تاريخ بلا تاريخ » و « جمود مستمر » على التوالي) ، بل ذهبوا الى أبعد من ذلك فاعتبروه سبب ما حل بالصين من انحطاط غير قابل للعلاج .

وقد علق و.ج. لاينز ، الذي يعتبر واحدا من ألمع المفكرين على مستوى العالم في ذلك الوقت ، أهمية كبرى على الثقافة الصينية لأسباب عديدة . واتخذت دوافعه لذلك طابعا فلسفيا وإنسانيا (لأن وضع الحضارة الصينية في مرتبة عالية من النيل والتحضر) ، وكذلك طابعا دينيا (لأن حماسه التبشيرية من أجل نشر الديانة المسيحية كانت صادقة ، ولم يكن يخفي وراء ذلك أهدافا سياسية أو ثقافية سرية) . ومن أجل هذا السبب ولكونه تابعا مخلصا من أتباع الكنيسة البروتستانتية الألمانية فإنه لم يكتف باستقاء دوافعه وأسبابه من أوامر الكنيسة الكاثوليكية الرومانية القديمة لتنفيذ مهمته التبشيرية المقدسة ، ولكنه أيضا اتخذ موقفا قويا كما بدا ذلك من خلال كتاباته في مؤلفه « تناقض العبادات » ، الذي دافع فيه بشدة عن نظرة طائفة الجيزويت المسيحية للثقافة الصينية . ولم تكن هذه الثقافة ، طبقا لرأيه ، هي وحدها العلامة الظاهرة . لحضارة عظيمة جدا ، ولكنها كانت أيضا هي المثل الأعلى لديانة طبيعية تمثلت بقوة خلال التاريخ ، عكس المفهوم الشائع للديانة الطبيعية التي هي ليست سوى نتاج عقل للفلاسفة ، وهو ما يبعث على الأمل في إمكان اعتناق الدين المسيحي .

ولسنا بصدد ديانة بدائية عالية المقام لدى تابعيها ، كما ادعى التجمع المذهبي المناوي للجيزويت ، المكون أساسا من إرساليات الدومنيكان الفرنسيسكان ، التي كانت كلمتها هي المسموعة في روما ، رغم عدم رضا لاينز وكثيرين غيره عن ذلك .

وقد ظل رأى لاينز النهائي الذى صقله الزمن حبيسا في مخطوطته التى كتبها باللغة الفرنسية قبل وفاته بزمان قصير ، وعنوانها « موضوع حول الديانة الطبيعية لأهالى الصين » عام ١٧١٥ .

وكان لاينز باعتباره فيلسوفا متخصصا فى الثقافة يهدف الى ازالة اى آثار تنم عن الدين فى مذهب كونفوشيوس ، وفى ظل الاطوار الاجتماعى والثقافى (مع أن كلمة ثقافة لم تكن فى الحقبة التى عاشها لاينز تحمل المعنى الذى تحمله الآن) فإن الكونفوشيوسية تكون مساوية فى القيمة والرفعة للحضارة الغربية على الرغم من اختلافهما التام ، وعلى الرغم من تنوع أشكال التعبير الانسانى (مع كون الطبيعة الانسانية واحدة) يبدو التوافق واضحا بين الديانة المسيحية . ومذهب كونفوشيوس . وهكذا فإن لاينز يدعو لمظلة ثقافية عالمية واحدة متعددة الأشكال ، بعيدا عن الدين . ويصبح بذلك متسقا مع أفكار نيكولاس دى كوز الذى كان يقول بأن هناك ديناً واحداً ولكنه ذو عبادات متنوعة (كتابه « المسيحية ») ولعله كان يقصد أشكالا ثقافية متنوعة .

وتمثل الصين أحد الأشكال الأكثر روعة وتنظيما للديانة الطبيعية ، وهكذا تكون أكثر استعدادا لقبول حقيقة المسيحية ونقترب بذلك من الكمال ، وعلى المستوى الحضارى تستطيع هاتان الثقافتان (الغربية والصينية) أن تتبادلا المعرفة فيما بينهما . واستطاع لاينز التوصل الى ما يمكن تسميته « قرارا مؤقتا » ، مستلهما فى ذلك قصص البعثات التبشيرية للجيرونت وهو لا يدعى القدرة على اصدار أحكام نهائية بناء على الشهادات المتحيزة والمبعثرة ، ولكنه تمسك بمبدأ تأجيل الحكم ، ومنح المعلومات القليلة التى فى حوزته ميزة الانتفاع بالشك ، طبقا لمقاييس الشفقة المسيحية والقضاء الغربى . وبالنسبة له فإن مذهب كونفوشيوس الحقيقى كان يحمل معنى التوحيد الإلهى أساسا ، وكان يعتقد كذلك فى خلود الأرواح (أو فى قدسية الأجداد) ، وأن ما ظهر فى النصوص المشكوك فى صحتها من تقسيم دينى مادى أو ملحد يعنى بساطة أن أنصار كونفوشيوس الجدد قد شوهوا التقاليد الموقرة لأسلافهم .

وقد اتضح من الوجه الاجتماعى السياسى للكونفوشيوسية أنها شكل ثقافى قبل كل شيء . وهو ما جعل لاينز يتحدث عن « الديانة المدنية » قبل أن يتطرق إليها جان جاك روسو بزمان طويل ، وذلك قبل علماء الاجتماع الحاليين كما تشهد بذلك مخطوطته فى هذا الموضوع (التى قمت بنشرها فى طبعة ذات شرح واضح وتقديم جيد ، وملحق بها

أيضا ترجمة فرنسية في مجلة دراسات لايبزيغ عام ١٩٨٤ ، من صفحة ٩٣ الى ١٠١) .

ان التأثير القوي لأفكار لايبنتز يتمثل في طرد تلميذه كريستيان ولف من جامعة الهال بسبب مدحه لأحد المؤلفات الفلسفية بطريقة مغايرة لتعاليم الدين عام ١٧٢١ . كما يتمثل في قيام الأسقف توماس هوبت مفتش الكنائس والمدارس الملكية في بروسيا بنشر تفسير كامل وجديد للكتاب الصيني القديم « بي كنج » الذي أعده أول امبراطور للصين ومؤسسها الفعلي وذلك عام ١٧٥٣ .

ويجب أن نتذكر في هذا المجال أن لايبنتز يعتبر أن المؤسس الحقيقي للكونفوشيوسية الممنلة للثقافة الصينية ليس هو كونفوشيوس ولكنه الامبراطور الأسطوري « فوهي » ، وأن كتاب « بي كنج » هو النص الأساسي لهذا المذهب ، كما انه أساس لمعرفة فرع الرياضيات ذات النظام الثنائي (صفر أو واحد) . وفي إحدى النقاط المحددة أثار لايبنتز سؤالا لم يستطع هو نفسه الاجابة عليه ، أو التوصل الى اجابة مرضية عنه ، وحتى على مستوى العلوم الانسانية الحديثة كان ذلك صعبا . والسؤال هو : الى أي مدى يستطيع الباحث الوثوق في المعلومات التي يتلقاها من الآخرين ؟ ، وهل يستطيع الوثوق في أي مراقب خارجي يدعى معرفة عميقة في موضوع ما ويتجه في تفسيراته الى أبعد مما يذهب اليه مصادر المعلومات أنفسهم ؟ . وإذا وضعنا في الاعتبار أن لايبنتز كان مسيحيا فقد كان أمامه مثال تقليدي واضح وهو اعتقاد الآباء الأوائل للمسيحية الكاثوليكية بأنهم أكثر تفهما للتوراة من اليهود الجاهل وغير المتدينين . كما أن لايبنتز باعتباره من طائفة البروتستانت كان يعلم أن التفسير الحديث للأناجيل ، الذي أفسدته الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى ، قد يعين عليه انتظار قوم الإصلاح الديني حتى يظهر (أي التفسير الحديث) الى حيز الوجود ، وفي هذه الحالة لاندعش عندما نعلم أن كتاب « التفسير المسيحي للكونفوشيوسية » الذي أعده ريكس ظل معتدا به لدى الغرب أكثر من التفسيرات الصينية التي وضعها المؤلفون الصينيون المعاصرون .

أما بالنسبة للمفكر ج.ج. دى جروت (من عام ١٨٥٤ الى عام ١٩٢١) فانه شخص مختلف عن هؤلاء تماما ، ففضلا عن أنه قد شارك في تأسيس الدراسات الحديثة للشئون الصينية بصفة عامة ، ودراسة الديانة الصينية بصفة خاصة ، فانه يوضح في التصور الذي كونه عن الصين كل مظاهر التنوع التي ترتبط مباشرة بموضوع بحثنا الحال .

فمن ناحية وسائل الدراسة كان التطور الكمي للمعرفة كبيرا ، ولقد بحث دى جروت المشكلة كعالم لغوى متمكن من خلال النصوص التقليدية وغيرها ، وكذلك كعالم أجناس بشرية وأنشطة سكان (لانتحدث عن علم التاريخ البشرى على سطح الأرض الذى أصبح اليوم شيئا باليا) ، حيث لاحظ وتبع الطقوس الدينية لكل طبقات المجتمع الصينى ، ويبحث دى جروت الخط الفكرى لسابقه فى القرن السابع عشر . حتى عندما يتطرق الموضوع الى مسألة التاوية أو البوذية الحاضرة بجانب الكونفوشيوسية فان الصين يرد ذكرها لديه بالاحترام دائما . ويبدو من كتاباته تأثير فولتير ، وذلك عندما يبرز الناحية الانسانية والفلسفية للديانة الصينية وتسامح العقلية الصينية بصفة عامة والكونفوشيوسية بصفة خاصة ، كما أنه لم يتردد فى الثناء على هذه الأخيرة . ولكنه لم يثن كثيرا على البوذية بسبب نظامها الشبيه بالكنيسة والمرتبط بعبادات وعقائد وطقوس للموتى ، وكذلك حكومتها الدينية ، والجانب الرسمى بها الذى يمانئ كثيرا ما يحدث بالكنيسة الكاثوليكية الذى يبعث على المرارة لدى دى جروت ، وهو الذى تحول تماما عن الديانة المسيحية وأنكرها .

ولنقل الآن انه لأسباب متماثلة ذات مصادر متنوعة كانت الكونفوشيوسية مقبولة لدى هذه الطائفة من المفكرين ، فى حين كانت التاوية والبوذية من فعل الشيطان ، وحتى لا يبنز لم يمنع نفسه من ذكر « تعاسة البوذية المعظمة » القادمة من الهند الى الصين . كما أن دى جروت بنقائه المجهود قد سره كثيرا أن تكون مظاهر البهجة ومبالغات المعتقدات الهندية قد ظلت غريبة على جوهر الديانة الصينية . وبالتأكيد فانه يجب أن نضع فى الحسبان أن دراسات الشؤون الصينية قد تقدمت بدرجة كبيرة منذ حقبة تحليلات الجيزويت فى الفترة ما بين القرن السابع عشر والقرن التاسع عشر . ولقد كانت هناك معرفة كبيرة بالتاوية والبوذية فى الصين ، وكذلك بالعلاقات المعقدة بين الكونفوشيوسية التقليدية والكونفوشيوسية الحديثة .

كما كانت هناك معرفة عميقة لا بهذه المعضلة الأزلية فى تاريخ الفكر الصينى حول درجات العلم الثلاثة فقط ، وهى المعضلة التى لانهم سوى الفلاسفة على حد قول الكثيرين ، ولكن امتدت هذه المعرفة أيضا وشملت بصفة خاصة المعتقدات الشعبية التى ربما تمثل شكلا من الديانة المستقلة خاصة بالشعب لا مجرد ذكرى عقيمة مثل ما هو الحال فى أديان الثقافات الراقية (الغرب) .

ونضيف هنا النظرة الشاملة للمفكر دى جروت كما عبر عنها فى عنوان مؤلفه العظيم (عظيم فى تصميمه حتى لو كان فاشلا فى تنفيذه) بهذه الكلمات « النظام الدينى للشعب الصينى » . والجزء الأول من هذا المؤلف ظهر عام ١٨٩٢ ، وما يجب ملاحظته هنا هو الفردية فى العنوان « النظام » لا « الانظمة » . وقد حددنا دى جروت فى كتابه بلهجة لاذعة عن « التاوية المتأثرة بالكونفوشيوسية » وعن « الكونفوشيوسية المتأثرة بالتاوية » كما لو كانا يحملان معنى واحدا .

وقد ذهب فى شرحه الى ابتكار تعبير « الوحدة الجماعية » ليعبر عن جوهر أشكال التفكير الدينى المختلفة فى الصين . وهذه الفكرة فى أهميتها تعتبر بمثابة الجذع من الجسد ، وتمثل أهمية الكتاب مكان المصدر من هذا الجسد ، فى حين يخرج من الجسد كل الأطراف ، أو بمعنى آخر كل أشكال الديانات ، بما فى ذلك البوذية المتحورة فى أشكالها الصينية . فهو لم يستعمل كلمة « نظام » بالمعنى المعتاد لها الآن فى مفهوم « نظام » و « تحليل » . وما كان يحاول اثباته هو الوحدة الكاملة للظواهر الثقافية . وعندما يخبرنا أحد المؤلفين المعاصرين ف. ش. بيتى فى كتابه « الدين فى المدينة الصينية » ، ونجد بعد حوالى قرن من حقبة دى جروت ، فى النص الآتى : « اننا لم نتعلم الكثير من بحوث المختصين فى الشؤون الصينية عن النظام الإجمالى ، ووجود مثل هذا النظام ينبع بالضرورة من ... الخ » . أو « أهملت الدراسات الخاصة بالفكر الدينى الصينى الصفة الأساسية فى هذه الديانة التى هى طبيعة هذا النظام ووحدة بنيته » ، عندما نجد ذلك نحس أن ما نقرأه يبدو مألوفا لنا .

وعلىنا أن نقارن ، مثلا ، بين هذه الملحوظة من مذكرات دى جروت فى تاريخ ٩ يونيو ١٨٨٦ (المترجم عن الهولندية) وبين الأفكار السابق ذكرها ، فيقول دى جروت « اننى أقضى حياتى مثل محترف مفرم بجمع العاديات الثمينة ، أجمع معلومات كثيرة فى مجالات مختلفة ، والأحظ وأدون أدق تفاصيل الحياة العائلية (وهو ما يجعلنى أقيم لدى السكان أنفسهم) ، وكذلك أدون قوانين الوراثة والتبني ، ووضع المرأة الاجتماعى ، والزواج والطقوس الخاصة بالوفاة ، يالها من كنوز ثمينة من المعرفة فى تناول اليد مخبأة فى هذه البلاد المجهولة ؟ واننى لاشترك تقريبا فى كل المناسبات ، وأختلط بالأهالى ، وكل ذلك أقوم بتدوينه . ولم أقض وقتا طويلا لاكتشف المحيط الذى يمر وسط كل هذه العادات ، حيث يبدو لى كل شئ واضحا فى شفافية الكريستال . أخيرا يمكننى البدء فى العمل المنهجى حيث كل حلقة فى نظام الأخلاق والعادات ليست سوى جزء من مجموعة متكاملة » . وبالرغم مما سبق فإن دى جروت لم يقصر اهتمامه على ملاحظة العادات والتقاليد من الخارج ، ولكنه كان

يحاول خلال فترات اقامته المتعددة في الأديرة البوذية أن يجد اجابة
تكشف عن دخيلة هذا النظام ، اجابة على هذا السؤال « لماذا ؟ » ، ماذا
يريد وماذا يفعل كل هؤلاء الرهبان البوذيين ؟ وما هي هذه الطرق التي
يدعون أنها تقودهم لأهدافهم ؟

وعند هذه النقطة قد يكون من المناسب أن نقول كلمة حول
مخطوطة دى جروت الشهيرة التي ينتظرها بلهفة المتخصصون في
الشؤون الصينية وعلماء التاريخ الطبيعي البشرى ، والكتاب الذى تحت
يدى عبارة عن مخطوط يحمل العنوان التالى باللغة الألمانية « ملحوظات
حول حياتى » ، ولكن النص مفون باللغة الهولندية ، ويبدو أن دى جروت
كتبه بخط يده وغالبا فى الفترة الأخيرة من حياته وعن خلال ملحوظات
قام بجمعها على مر السنين . والكتابة واضحة ويمكن التعرف عليها من
البداية للنهاية ، ولا يوجد سوى صفحات قليلة فى نهاية المخطوط
تنبئ عن ارتعاش يد كاتبها المريض ، الذى ينتظر المني . وقد كان وجود
هذه الوثيقة « العائلية » معروفا منذ فترة طويلة حيث جاء ذكرها فى
خبر وفاة م. و. فيسر (٣٠ - ١١ - ١٩٢١) على أساس أنها موجودة
لدى أخت المؤلف الأنسة دى جروت .

ولقد تسلم أستاذ تاريخ الجنس البشرى الاجتماعى بجامعة
أوكسفورد (وزميل الكلية الروحانية عام ١٩٧٩) موريس فريدمان هذا
المخطوط من أسرة دى جروت عن طريق بعض أصدقائه المقربين لهذه
الأسرة وبواسطة زملاء هولنديين ، ولقد آل هذا المخطوط الى كاتب هذا
المقال بعد وفاة فريدمان المفاجئة وذلك بفضل مساعدة أرملة الدكتور
جوديت فريدمان . وباستثناء بعض المعلومات الثمينة المتناثرة هنا وهناك
فى صفحاته كان من الأفضل لو أن المخطوط جاء خاليا من الصفحات
المعبدة التى تصور غرور المؤلف وبحثه عن دواعى التشريف والتكريم .
وهكذا تكون الفائدة التى يرجوها علماء الشؤون الصينية من هذا
المخطوط محدودة ، كما يزداد أسفهم عندما يعلمون أن دى جروت كان
يحفظ بمذكرات شخصية حقيقية ولكنه اعتقد أنه من الأسلم التخلص
منها ، ويبدو هذا واضحا فيما كتبه حوالى نهاية ١٨٧٧ : « لقد مؤقت
بنفس مذكراتى التى يظهر بها تفصيلا الجهود وكذلك المخاطر غير
المترقعة خلال هذا العام ، وذلك بعد أن استخلصت منها العناصر ذات
الأهمية العلمية . وعلى كل حال فهذا النوع من المؤلفات ليس له سوى
هدف واحد هو اضافة الأهمية على المؤلف وكذلك اضافة الاثارة والمتعة
على مقاماته » .

كما أنه يتحدث أيضا عن العروض التي تلقاها من بعض الناشرين لنشر كتاباته ورفضه المتكرر لذلك ، وفي أواخر عام ١٨٨٢ نجده ملحوظة مماثلة هذا نصها : « بعد أن أحرقت المذكرات الخاصة بهذه الفترة تماما كما فعلت مع سابقتها فإن كل ما يمس الحياة الخاصة للأصدقاء والأقارب الأعزاء سيكون محفورا في القلب ، وعندما يتوقف القلب عن النبض ستفوص هذه الذكريات في بحر النسيان كما سيفوص القلب الذي حملها ، ان الفكرة التي تراودني حول نظرات اللامبالاة التي سوف تقع على مشاعري الحميمية والمسوونة عن علاقاتي مع أبوي وأصدقائي هي بمثابة اساءة لهذه المشاعر » ، ويلاحظ أن الأعوام من ١٨٨٦ الى ١٨٩١ تشير الى تحول هام في انجاز دي جروت ، وربما كان ذلك نقطة انفصال أيضا .

فقد توقف عن مسامرة لاينز في خطه الفكري المتعاطف مع الصين ، وبكل صلف الأوربي المهود لهذه الفترة فإن جروت رسم صورة قاتمة عن الصين كما لو كانت تمثل الشر والخزعبلات والعقلية البدائية الموحدة ، وكذلك التأخر والفساد ، وعلى ذلك يستطيع هؤلاء الذين يكيلون المدح لفضائل الدين المسيحي أن يمدوا أيديهم ويصافحوا أولئك الآخرين الذين يحاربون الدين باسم العقل ، حيث انهم قد اتفقوا جميعا على ادانة الصين . وهكذا ظهر هذا التحقيق عن الصين في برامة الحمل الوديع بجانب التطرف الدامي للكونفوشيوسية ، وأهدى العدو للدود للمسيحية الكاثوليكية (جروت) كتابه حول « التصبب والاضطهاد الديني في الصين » المنشور عام ١٩٠٣ الى كل البعثات التبشيرية العاملة في الصين ، ووصفها بأنها حاملة لواء الحضارة والمبشرة بدين وانسانية حقيقيين في هذا البلد البائس والمتأخر .

وقد اندهش فريدمان وكثيرون من علماء الشؤون الصينية لهذا التغير المفاجيء ، ومنهم بوكليروموليه . ولكنه سيكون خطأ واضحا أن نرى فيما حلت مجرد غرور زائر أوربي . وتفسير ذلك بسيط للغاية ، فهامو خبير الأحوال الصينية المشهور ، الانجليزى آرثر ويلى ، لم ير الصين مطلقا طوال حياته خوفا من أن يصطدم حلمه عنها بالواقع السائد بها . ولكن دي جروت الذي لم تكن أمامه حرية الاختيار كان يعمل من خلال أرض الواقع ، وهامى فكرة عميقة وردت في كتابه ودورخة في أبريل/مايو عام ١٨٨٩ . تشرح لنا بوضوح ما سبق ، « على الرغم من أن اقامتى فى الصين تهمنى كثيرا بسبب ما أجمعه من المعلومات الثمينة التي تزداد يوما بعد يوم الا أنه مع مرور الأيام تصبح

حياتي هنا جحيما لا يطاق ، بسبب هذه القذارة الفظيعة ، حيث لا توجد أية نظافة على الإطلاق ، كما تملأ المخلفات والروائح الكريهة كل مكان ، وحيث المشقة الجسدية كبيرة سواء كنا في المرتفعات أو الوديان ، وعلى الانسان كذلك تحمل برد الشتاء القارس أو حر الصيف القاطن ، كما أن عليه تحمل التعب ونقص التغذية اليومي . أما في داخل البلاد فينبغي على الفرد الانتباه بصفة مستمرة لما يدور حوله ، وتوخى الحرس من كل المحيطين به ، لأن الاعتداءات على الأجانب لا تتوقف . وفي النهاية يشعر الفرد بنوع من الغثيان والكراهية تجاه هذا الشعب .

وعلى كل حال لابد من ذكر أن الصين على مدى تاريخها الطويل وصلت في هذه الفترة الى منتهى البؤس . وبإضافة الفساد والانحطاط الداخلى الى الضعف والتفكك المستمر فإن ذلك قد أدى الى تغفل وظهور القوى الاستعمارية الغربية على شواطئ الصين . ولا يمكن مقارنة الأعوام الأخيرة من عهد أسرة المانشو الحالية من إيمجاد يحكم الامبراطور « كانج هسي » مثلا . ومهما كانت قوة مشاعر دى جروت المناوئة للمذهب كونفوشيوس فانها لاتدهشنا ، لأنها تعبير عن الغرور الاوربي آنذاك ، ولكننا مع ذلك لانسى أنه منذ بداية هذا القرن كانت مناهضة الكونفوشيوسية عاملا أساسيا وهاما دون شك (كما اهتم بذلك مدعو الخبرة أثناء الحملة ضد الكونفوشيوسية في فترة الثورة الثقافية) لكل مجهود يرمى الى تحديث الصين .

ويعتقد التقدميون الصينيون (وبدرجة أكبر من المراقبون الأجانب) أن الكونفوشيوسية هي الأساس وراء تأخر الصين . ولا يمكن فهم ثورة من يات ش بدون الرجوع الى الأمواج الأولى لمعاداة الكونفوشيوسية وخاصة في عام ١٩١١ ، وأيضا في عام ١٩١٩ . ويصف الصيني «وايو» عام ١٩١٩ المذهب الكونفوشيوس بأنه من صنع أكلة لحوم البشر . وفي مقدمة كتاب ظهر عام ١٩٣٦ لهذا الكاتب الصيني (الذي يعتبر مرجعا في الصين في هذا الموضوع على الرغم من أن الفكر أوتوفرانك ذكر أنه غير متأكد من جدية هذا الكاتب الصيني) نقرأ هذا النص : « منذ ألفى عام وتعاليم كونفوشيوس تزين واجهة هذا المعبد الصارم المقام في كل قرية . وسواء كانت هذه التعاليم حقيقية أو مجرد ستار يخفي وراءه تجارة فاسدة فليس لذلك أية أهمية ، ويجب اقتلاع هذه التعاليم أو تمزيقها شر ممزق باتباع كل الوسائل » .

ولنراهن بأن دى جروت لو قرأ ذلك لكان تعليقه عليه هو كلمة واحدة : « موافق » نظرا لما ينطوى عليه من تأكيد لأفكاره الخاصة من

قبل مثل هؤلاء الصينيين المرموقين . ويجب علينا في هذا المقام أن نهني أنفسنا في وقتنا هذا لظهور صورة جديدة من الكونفوشيوسية ، ولكن الوثائق التي تصلنا من الصين منذ بداية هذا القرن لا تبين لنا الادانة السريعة لأعمال دي جروت بعد عام ١٨٩٠ ، وعلى الأخص كتابه حول التفرقة الدينية في الصين ، ولو كان ذلك أيضا بسبب الجهل بما يحدث في هذه البلاد .

بواسطة ر.ج. زوى ويريلوسكى

الجامعة العبرية - القدس

الثقافة الشعبية والثقافة الأدبية فى فيتنام القديمة

لى ثانهووى
Lê Thanh-Choi

فى كل المجتمعات التى بلغت مرحلة معينة من التمايز الثقافى نجد أن هناك نوعين من الثقافة : الثقافة الشعبية ، والثقافة الأدبية (ثقافة العامة ، وثقافة الخاصة) ، فالثقافة الشعبية هى ثقافة عامة الشعب أو الجماهير ، وهى تختلف عن الثقافة الأدبية التى تخص طبقات السيادة من الساسة والمفكرين ، وقد يختلف الساسة عن المفكرين (حتى لو كانوا متحالفين) كما هو الحال فى الهند القديمة حيث يوجد ثنائى البراهمانيين والكشاطريين ، وربما يكونان ممتزجين أو متداخلين كما هو الحال بالنسبة لبيروقراطية العلماء والموظفين المدنيين فى الصين الكونفوشيوسية ، وقد يصبح التواجد الثنائى لنوعى الثقافة أقل تمايزا مع التوجهات الديمقراطية فى السلطة وفى التعليم ، وقد يقل هذا التمايز أيضا مع توحيد الرموز المستخدمة فى عالم الاتصالات ، ومع ذلك فقد يستمر تمايزهما ويبقى كما تثبت ذلك الكثير من البحوث السوسيوولوجية التى تدور حول طبيعة وقت الفراغ واستخداماته لدى مختلف الطبقات وبخاصة فى المجتمعات الصناعية فى الشرق أو فى الغرب .

وجدير بنا أن نلاحظ أن هذا التمايز بين نوعى الثقافة أمر يلقى اهتمام بعض المؤلفين وبخاصة الماركسيين ، إذ أن التسلط أو التحكم فى نظرهم يعنى أن الطبقات الشعبية تكون معادية أو معاكسة تماما للطبقات الحاكمة أو المتسلطة التى تسير على نظام يحافظ على التمثيل من داخلها ، وينتهى الأمر فيها الى فرض قبول النظام القائم ، وإذا أطلقت شعارات فلا تخرج عن كونها شعارات هامشية وتمكس أما بعض المصالح الخاصة أو تحمى اتجاهها معينة .

المترجم : محمد جلال عباس

ولا نشترك في الرأي مع هذه النظرة البسيطة ، فليس من شك في أن طبقات السيادة لا تتوصل بصفة عامة الى بناء أيديولوجية حقيقية لنفسها بدون مساعدة المفكرين الخارجيين مثل يودا الذي أخذ عن كشارتريا داعية البرهمانية ، أو في مثل أقرب لنا هو أن ماركس وانجلز قد خرجا بفكرهما من الطبقة المتوسطة . غير أن عدم وجود أيديولوجية لايعني عدم وجود الادراك ، فالتاريخ يكشف لنا أن الناس كانوا دائما يعرفون كيف يقيمون ويطورون الثقافة الحقيقية الكاملة لا فروع الثقافة فقط ، وذلك بتفريغ معارفهم وأفكارهم وقيمهم ومشاعرهم فيها ، وهنا نجد بدون شك تأثيرات فعالة للثقافات الخاصة ، ولكنها تأثيرات لاتصل في قوتها الى درجة استبعاد أوضاع اجتماعية قائمة بالفعل ، بل ربما نلاحظ اتجاهها عكسيا يتمثل في أثر الثقافة الشعبية على الثقافة الخاصة . وفوق ذلك نجد حينما يكون هناك احتلال أجنبي أن الثقافة الخاصة أو الثقافة الأدبية تنقلص لعجزها عن المقاومة وفقدانها الكيان الشرعى لوجودها في حين تبقى الثقافة الشعبية حية ، وتصيب الملجأ والملاذ الذي يحفظ القيم الوطنية وروح الاستقلال ، وذلك هو ما حدث حينما هزم الغزاة الفرنسيون النظام الملكي الحاكم في فيتنام خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

وتعتبر فيتنام مثالا متميزا يعكس هذا الوضع ، ولذا سنقدم الموضوع من خلالها في خطوطه العريضة .

أولا :

اصول الثقافة الفيتنامية

بموقع فيتنام في أطراف العالم الصيني وجنوب شرقي آسيا في مفترق الطرق الكبرى للتبادل التجاري والثقافي أصبح عليها - طوال ألفي عام من تاريخها - أن تكافح في سبيل الحفاظ على بقائها وعلى هويتها . ومن جهة أخرى نرى أن منطقتها الرئيسية وهي دلتا النهر الأحمر تتعرض بصفة دائمة لتهديدات متنوعة من الطبيعة ممثلة في الفيضانات الغامرة وموجات الجفاف وأعاصير التيفون الشديدة وغيرها مما تشهده البلاد مرات عديدة كل عام فتقتلع المنازل وتهلك المحاصيل والناس والدواب ، مما اضطر الجماعات أو الزمها أن تعمل معا في تضامن قوى لمواجهة هذه التحديات فتتعاون على ضبط جريان المياه مثلا ، ولقد تكونت أول مملكة في فيتنام من اتحاد القبائل ، وهي مملكة

« فان لانج » التي ظهرت قرابة عام ٧٠٠ قبل الميلاد ، وكانت لها ثقافتها المتميزة التي وجدت آثار مظاهر الحياة اليومية فيها وما كان يردده شعبيها من أساطير دينية منقوشة على ماعثر عليه من طبول برونزية ، وعقبتها مملكة أخرى تسمى مملكة « أولاك » بدءا من عام ٢٠٨ قبل الميلاد وظلت حتى ضمتها امبراطورية الهان اليها في عام ١١١ قبل الميلاد . وبقي الوضع هكذا أكثر من ألف عام ، ولكن تخللت تلك القرون ثورات مستمرة الى أن استطاع الشعب أن يستعيد استقلال أراضي الغيب عن الصين في عام ٩٣٩ ميلادية ، ولئن استطاعت حضارة الهان أن تمتص الشعوب التي كانت تقطن جنوب نهر اليانجسى فان الفيتناميين استطاعوا أن يقاوموا تلك الحضارة القوية ويحافظوا على لغتهم الأصلية وهويتهم الوطنية ، فكيف نفسر هذه الظاهرة ؟ هناك أسباب عديدة ، منها وجود قاعدة اقتصادية قوية في دلتا النهر الأحمر استند عليها النمو السكاني مع تكوين قاعدة من المجتمعات القروية التي حافظت على استقلالها الذاتي عن السلطات الأجنبية ، فضلا عن وجود ثقافة قديمة لها معطيات ذات أصالة تكفي للحفاظ عليها وحمايتها من امتصاص وعضم ثقافة أجنبية لها .

ومنذ القرن العاشر حتى نهاية القرن الثامن عشر حاول العديد من الأسر الحاكمة الصينية أن يفرضوا سيطرتهم على فيتنام ، ولكنها ردت جميعها وبدون استثناء على أعقابها ، ولم تكن المقاومة السياسية مصحوبة برفض ثقافي كامل بل كانت على عكس ذلك فقد استعمرت الملكيات الحاكمة في فيتنام كثيرا من النظم الصينية وطبقته ولكن في إطار المضمون الخاص بها ، كما أن لغة الهان وهي لغة الصين الكلاسيكية قد أصبحت لغة رسمية في فيتنام كما كانت أيضا هي اللغة الرسمية في كل من كوريا واليابان ، وأصبح وضع تلك اللغة الكلاسيكية يماثل الوضع الذي كانت عليه اللغة اللاتينية كما حدث مع اللغة اللاتينية في أوروبا خلال العصور الوسطى . وهناك فلسفات ثلاثة مارست تأثيرها القوي على التطور الثقافي لفيتنام هي : البوذية والكونفوشية والطاوية ، وكانت هذه الفلسفات بمثابة الأديان أو العقائد التي يعتنقها الشعب ، وارتبطت مع المقدسات والمعتقدات القديمة في أرواح السلف التي كانت ترجع الى تقديس الموتى والبعث ، وهو من أقدم الممارسات الدينية للإنسان في كل أنحاء العالم .

وصلت البوذية الى فيتنام من البحر خلال القرنين الأول والثاني (الميلاديين) ، وهي عقيدة تفرعت من الماهايانا وبخاصة عن عقيدة

« ثين » (« شان » بالصينية « وزن » باليابانية) ، وهي تنادى بان لا يكون البحث عن الحقيقة في الكتب المقدسة ، ولكن لابد أن يأتي من خلال التأمل والتنوير الكاشف . وحينما استقلت البلاد في القرن العاشر الميلادي أصبحت البوذية ديننا للدولة نتيجة لفقدان الثقة في علماء الكونفوشية الذين كانوا يقيمون التقاليد الصينية في البلاد . وأقيم حفل تتويج مؤسس الأسرة الملكية الأولى وهي أسرة « لاي » (١٠٠٩ م الى ١٢٢٥ م) في أحد المعابد البوذية ، وكان للكهنة البوذيين فضائل تنصيبه على عرش البلاد ، ووضعت مسئولية تصريف أمور الجماعة في شخص بوذي يحمل لقب « كويك مو » (أي سيد المملكة) ليساعد صاحب السلطة العليا في صلاته ودعائه من أجل رخاء الدولة والشعب ، وغالبا ما كان هذا البوذي يعتبر مستشارا للملك . وفي خلال حكم هذه الأسرة وأسرة تران التي عقيمتها في حكم البلاد (١٢٢٦ م الى ١٤٠٠ م) كانت السلطة كلها مركزة في أيدي رجال الدين البوذيين ، ولقد ترك لنا الملك تران (١٢٢٦ م الى ١٢٥٨ م) رسالة مازالت بين أيدينا حتى الآن لها أصل ديني تنص على أن الدين هو وسيلة الحكم ، ويتم ذلك بتعليم الناس كيف يحترمون الملك والنظام القائم ومعاقبة المذنب بأشد أنواع العقوبات في الحياة الأخرى . وفضلا عن ذلك فقد أدى الملك تران دوره الحضاري في نشر السنوكيات الانسانية الرفيعة والعمل بالقانون ، وشجع الابتداعات الفنية والانشاءات المعمارية المثلثة في المعابد والتماثيل والزخارف التي يرتبط توازن شكلها وانسجام ألوانها ارتباطا وثيقا مع البيئة والنسق المكاني المحيط بها . ولكن البوذية أخذت تضئحل منذ بداية القرن الرابع عشر بسبب الفساد الذي أخذ يتسلل اليها تدريجا نتيجة لما أشاعه عنها تلامذة الكونفوشية من أنها معادية للمجتمع والمدينة وأنها تبعد ثروات معابدها .

وكانت الكونفوشية قد دخلت الى فيتنام في الوقت الذي دخلت فيه البوذية ، وازدهرت خلال فترات الاحتلال الصيني ، ولكنها ضعفت وانزوت كما سبق أن ذكرنا منذ الاستقلال (عام ٩٢٩) نتيجة لأن الملوك الأوائل كانوا لا يثقون في البيروقراطية التي كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا بسلطة الامبريالية الصينية القديمة حيث كان التعيين في الوظائف يتم اما بالوراثة أو بناء على توصيات من النبلاء والكهنة ، وكانت السلطة الملكية تستند الى النظام الابوي الذي يكل مراكز السلطة العليا الى الاقارب المقربين ويقطعهم المساحات الكبيرة في المواقع الاستراتيجية الهامة من البلاد ، ولذلك لم تستطع الهيمنة البوذية ان تمنع أو توقف تطور الكونفوشية من جديد ، ففي ١٠٧٠ م أنشئ معبد « فان ميو »

أو معبد الحروف وخصص للعبادة الكونفوشية ، وأخفت به مدرسة سميت « كوك توجيام » خصصت لتعليم أبناء الأمراء واعداد الحكام والموظفين ، وعقد أول امتحان مسابقة عام ١٠٧٥م وعقدت سبع مسابقات خلال مئة وخمسة وسبعين عاما من حكم أسرة لاي كانت مكرسة لاختيار الموظفين الذين يتولون الوظائف المدنية لا من أبناء الكونفوشية فقط بل أيضا من البوذيين والطاويين (حيث كان يسمح لابناء العقائد الثلاث بدخول المسابقات) . ولعل هذا العدد الصغير من المسابقات يبين لنا أن التعليم لم يكن يتجاوز حدود العاصمة آنذاك وأنه كان مقصورا على الأرستقراطية ، ولم يكن اجتياز الامتحان بالضرورة مؤهلا لشغل الوظائف المدنية .

ومع مجيء أسرة « لي » (١٤٢٨ م - ١٧٨٨ م) حدث تغير أساسي خلال القرن الخامس ويمثل هذا التغير في الانتقال من نظام حكومة الأرستقراطية الى نظام الادارة البيروقراطية . فقد اضمحلت البوذية وأصبحت الكونفوشية هي العقيدة الرسمية للدولة لأنها أصبحت في نظرهم أكثر صلاحية لضمان تماسك الدولة ووحدتها ، وإدارة المجتمع إدارة سليمة عن طريق تكوين كوادره . وتطلبت المركزية السياسية مع تعدد مهامها ومؤسساتها ومع النمو السكاني الكبير أن يكون هناك تدعيم مستمر للإدارة ، وذلك بزيادة عدد الموظفين . واتبع نظام للاختيار يبنى التقويم فيه على الامتياز الشخصي الذي رآه أنه أنسب من نظام توارث الوظائف أو الاعتماد في شغلها على التوصيات . ومن ثم كان هذا التطور دافعا ومشجعا لتعاليم الكونفوشية والبيروقراطية . فبعد سنة ١٤٦٣ م أخذت المسابقات تعقد في كل ولاية كل ثلاث سنوات ، فالذين يجتازون المسابقة بنجاح على المستوى العلمي الرفيع يدخلون المسابقة التي تعقد في العاصمة في السنة التالية ثم التي تعقد في القصر الملكي بعد ذلك . وفي عام ١٤٧٧ م نظمت أوضاع الموظفين بحيث أصبح هيكل الوظائف المدنية مكونا من تسع درجات ، والوظائف العسكرية من ست درجات في كل درجة منها مستويان . وكانت الرواتب صغيرة ، ولكن الأرض الممنوحة للموظفين أثناء الخدمة كانت هي المكافأة الحقيقية لهم . ومن قبل لم يكن يستفيد من توارث حقول الارز سوى أفراد العائلة المالكة ، هكذا أسس العلماء أو المتعلمون والموظفون وضعهم الجديد كطبقة إدارية أخذت تحتوى شيئا فشيئا فئات من مستويات محدودة من السكان . وكان لاستقرار هذه المؤسسة التي تلتحم أجزاؤها بواسطة العقلانية والتضامن والأيدولوجية الكاملة ما سمح لها بأن تستمر قائمة في ميثاق القديمة وتتجاوز أحدها التاريخية الهامة (مثل ثورة

الفلاحين ، وتغيرات الأمر الحاكمة ، وتتابع الغزوات والغزاة الأجانب)
(انظر) Le Thanh Khoi, 1982, p. 139. (

وبعد فترة من النمو القوي تهاوت الكونفوشية نحو الضعف والاضمحلال في أواخر القرن السابع عشر نتيجة لجفاف مذهب الشوكسية zhuxian الذي توغل في التنظيمات الكونفوشية الجديدة المتضخمة فآدى الى حبس القدرات الإبداعية للروح ، كما أدى بالتدريج الى تفكك في كيان الطبقة المتعلمة وتحولها الى مجرد علمية شكلية وسطحية . وهنا عوامل أخرى أدت الى ذلك الانهيار الذي أصاب الكونفوشية : كضيق الأفق الذي طغى على نظام المسابقات الأدبية ، وعدم وجود اتصال بينه وبين الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، وقيام نظام التبادل بالنقود ، وتفشى الانحلال في بعض الوظائف نتيجة تزايد حاجة الدولة الى المال ، وعدم القدرة على اشباع حاجات المزارعين . ومن جهة أخرى شجع هذا الضعف الذي أصاب الكونفوشية على احياء جزئي للبوذية تجلى في ظهور مذاهب جديدة ونشاط حركة انشاءات المعابد ، وتحول الكثير من الرجال المتعلمين الى كهنة ، ورأينا في كل مكان كلاما حول نظريات الأصل المشترك والجسد المشترك للاديان أو العقائد الثلاث ، وهو ما يسمى تام جياو . هكذا سادت الصفة التوفيقية في الثقافة الفيتنامية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وتضمن هذا التوفيق بين العقائد الثلاث وأخذ أفكارا وممارسات من كل منها مع اختلاف في أهميتها باختلاف نظرة الفئات الاجتماعية لها .

ثانيا :

الثقافة الشعبية والثقافة الأدبية

تعتبر الأسرة والجماعة هما المؤسستين الرئيسيتين في حياة فيتنام القديمة . فاذا كانت الأسرة مؤسسة تخص الأفراد فردا فردا فان الجماعة تمثل مجال نشاط الطبقات الشعبية المختلفة من فلاحين وحرفيين . والشخص المتعلم الذي يدخل امتحانات العمل لدخول سلك الوظائف المدنية اما أن يكون ناجحا فيعمل في البلاط أو في عواصم الولايات ، واما ان يكون من الفاشلين فيعود الى القرية ليصبح معلما في المدرسة . ولئن كان جميع المتعلمين مصبوغين بالثقافة الكونفوشية فان هذه الفئة الأخيرة تتخذ الموقف الذي تنتقد منه السلطة الملكية أو ربما يصل بها الأمر الى قيادة ثورات الفلاحين . ولئن كان التآلف بينهم وبين سكان

الريف الذين يشاركونهم الحياة يجعلهم يقومون بتعليم القيم الكونفوشية التقليدية فقد كان لهم دور آخر هو المشاركة كذلك فى تطوير الثقافة الشعبية .

ولربما كان من المفيد هنا أن نلخص ماهية الكونفوشية . فهى اساسا نظرية محافظة فى النظام الاجتماعى تستند على عدد من العلاقات والمبادئ . فهناك خمسة أنواع من العلاقات : « انجولوان » هى علاقة الأمير بالريعية ، وعلاقة الرحم أو العلاقة بين الآباء والأبناء ، والملاقة بين الزوج والزوجة ، والملاقة بين الأخ وأخيه ، وعلاقة الأصدقاء والأقارب . وتعتبر الملاقة الأولى والثانية أهم هذه العلاقات ، ولذا توضع الأولى تحت شعار الولاء « ترونج » ، وتوضع الثانية تحت شعار الرحمة الأبوية « هيو » . أما المبادئ الخمسة فهى الانسانية « انهان » ، والعدل « انغيا » ، واحترام الطقوس والمقدرات « لى » ، والتمييز بين الخير والشر « ترى » والايمان « تينهو » . ورغم أن الكونفوشية تعتبر أساسا عقيدة محافظة فانها تحتوى على بعض أسس وبنود الديمقراطية .

فتأتى فى المرتبة الأولى الانسانية (انهان) وهى تعمد من أعظم مضائل الكونفوشية وتنص الكونفوشية على « أن الطريق ليس خارجا عن الانسان ، فمن يحاول أن يشق طريقه خارج الانسان فلن يسير فى طريق حقيقى ، والانسان المتميز (كوان لو) يرضيه أن يتحول الى انسان ، فهذا يكفيه » .

ويستخدم اصطلاح « داو » الذى يترجم بمعنى الطريق للدلالة على المبدأ الذى يحكم سير الكون وقواعد الحياة الأساسية للانسان على حد سواء ، يسأل توكونج : « هل هناك أى ادراك يوجه التصرف فى حياة كاملة ؟ فيجيب كونفوشيوس : « انه الحب » (الحوار - ٢٣/١٥) . وفى مكان آخر من الكتاب يقول كونفوشيوس لشخص آخر : « الانسانية (انهان) هى القدرة على تحقيق خمسة أشياء فى الحياة : احترام الذات، والشهامة ، والاخلاص ، والاجتهاد ، والاحسان ؛ وبعد ذلك يستطيع الانسان أن يوجه الآخرين » (الحوار ٦/١٧) .

فكيف يمكن للانسان أن يكتسب هذه الصفات الطيبة ويصبح انسانا متميزا (كوان تو) ؟ عن طريق التعليم : التعليم العظيم (داي هوك) ، وهو اسم أحد الكتب الكلاسيكية الأربعة ، والثلاثة الأخرى هى : الانسجام المركزى (ترونج دونج) ، والحوار (لوان انجو)، وتعاليم منسيوس (مانهاتو) ، وجميعها تبدأ بالمسيرة التالية :

« طريق التعليم العظيم يتكون من تنوير عقل الانسان ، وتجديده الناس ، وتحقيق الخير الأسمى » .

ويتحدد الطريق أيضا بتعليمات : « عليك بالبحث في الأشياء كي ينمو ذكاؤك ، وعليك بنسبة ذكائك لتؤكد طهارة إرادتك ، ولتضمن استقامة قلبك ، وعليك بضمان استقامة قلبك كي تصلح نفسك ، فإذا صلحت نفسك يمكنك أن تقود أسرتك وتوجهها ، فإذا استطعت أن توجه أسرتك ونقودها فيمكنك أن تحكم الدولة ، وبالحكم العادل للمملكة يتحقق السلام للعالم كله » .

ومن التوجهات الديمقراطية للكونفوشية أيضا تلك الأهمية الكبرى التي تعطى للناس أو للشعب .

فليس من شك في أن الامبراطور يتربع على قمة الهرم السياسي والاجتماعي ، ومنه تنبع كل السلطات والقوى ، فهو ابن السماوات ، تلقى منها الرسالة التي عينته ليحكم للصالح العام ، ولكنه مع ذلك مسئول عن كل الشرور التي قد تقع سواء كانت كوارث طبيعية أو حروبا أو دمارا . وهو الشخص الذي يملك ، أو على الأقل يجب ان يملك صفة الصلاح (دوك) ، وهي الصفة التي تجعله يخدم كمثل أعلى يحتذيه الموظفون والشعب ، . فإذا لم يمتلك هذه الصفة ويمارسها بنفسه فليس له أن يطلبها من الآخرين فمن يفقد الخير والصلاح في قلبه ليس اهلا لأن يقود الرجال ليعملوا الخير وللصالح العام لأن ذلك أمر غير ممكن وضد طبائع الأشياء » . بيد أن صلاح السلطة له وظيفة هي الحكم والحفاظ على النظام الكوني والنظام الانساني ، وبهذه السلطة يمكن انزال المطر بعد الجفاف ، ووقف الفيضان لتجود الأرض بمحصولها على الناس ويسود السلام في حياتهم (يعتبر حفر انقنوت وبناء الخزانات من المهام الرئيسية للحكومة) .

والحب كما يشرحه كتاب التعليم العظيم هو ما يحبه الناس ، والكرهية أو الكراهة هي ما يكرهه الناس ، وهي الطريقة التي يسميها « أبو الشعب وأهم » . وينتهي مانسيوس في تعاليمه الى ما هو أبعد من ذلك فيقول : « ان العنصر الرئيسي في الدولة هو الشعب ، أما آلهة الشمس والمحاصيل وغيرها فتعتبر ثانوية . وتأتي السلطة في المرتبة الأخيرة ، ولهذا السبب فان الطريق الى الامبراطورية لا يبدأ أن يمر من خلال قلوب الناس » .

هكذا اذا لم يؤد الحاكم وظيفته ويوفيقها ، واذا لم يضمن حياة طيبة وأمنة للناس . فحتى لو لم يصبح طاغية فان ثورة الشعب تكون

شرعية ، فالحق في الثورة أمر يعترف به كونفوشيوس اعترافا صريحا فيقول في كتاب التعليم العظيم : « ان رسالة السماء لا توكل الى أسرة معينة الى الأبد ، وهذا يعني أنه بممارسة الخير يستطيع أى انسان أن يلتقها ويحصل عليها ، فاذا مارس الشر فانه يفقدها » .

وهذه الفكرة هي التي تميز النظم الملكية في شرق آسيا عن النظم الملكية في أوروبا ، ففي كل من فيتنام والصين لا توجد ملكية مبنية أو مستندة على الحق المقدس . وعلى طول تاريخ فيتنام كان هناك تقليد سائد ومستمر يتمثل في أن الشعب هو الذى يخلق الشرعية على الأبطال الذين خدموا البلاد حتى لو كانوا معارضين للملكية الحاكمة . وقد اكتسبوا هذا التشريف حينما حافظوا على الاستقلال وطرדوا الغزاة ، مثل « لي لو » الذى حرر البلاد خلال القرن الخامس عشر من الغزاة المينج بعد حرب دامت عشر سنوات ، ومثل تاي سون انجوين هيو الذى انتصر على الكوينج عام ١٧٨٨/١٧٨٩ م . وعكس ذلك حدث بالنسبة لآخر ملوك أسرة لي المسمى شيوتونج لأن الغزاة الكوينج هم الذين ثبتوه على العرش .

وتعتبر الانسانية (انهان) والعدالة (انغيا) هما الصفتين الرئيسيتين في الكونفوشية ، وهما دائما متلازمتان . وارتباطهما بالعلاقات الاجتماعية لا يفوق ارتباطهما بالمفهوم السياسي خاصة بالنسبة لما فيه صالح الشعب والحفاظ على الأمة ، فلكي تكون (انهان) انسانية يجب أن تحب الآخرين (تونج انجوى) سواء كانوا أفرادا أو جماعات ، ولا تثقلهم بالضرائب وبالعمل الإجباري ، ولا تقهرهم ، ولكي تكون عادلا (انغيا) فعليك أن تتصرف بما يكفل مصالح الشعب وتعارض ما قد يسبب لهم الأذى وتكون في ذلك بعيدا متجردا من مصالح الشخصية . وأعظم عمل للعدالة هو أن تحرر الشعب من الاحتلال الأجنبي . تلك هي الروح التي خلعت العظمة على إعلان انجو للسلام ، وهو الإعلان الذى أصدره انجون ترائى مستشار الملك لي لوا وصديقه أثناء الكفاح الذى أدى الى الانتصار على المينج عام ١٤٢٧ م . وينص ذلك الإعلان على أن « الانسانية والعدالة هما أن تأتي للشعب بالسلام ، ولكن جيش التحرير لابد أولا أن يقوم بالقضاء على عنف الغزاة » .

ولئن كانت الكونفوشية هي التي كونت نواة الثقافة الأدبية فان البوذية والطاوية قد نقلت منها أيضا .

فالبوذية على اختلاف مدارسها تعتمد على الفكرة القائلة بأن « الوجود هو الألم » ، وأن أصل الألم هو الرغبة ، وأن النيرفانا تتحقق

بالقضاء على الرغبة ، وإن الطريق الى ذلك له ثمانية فروع هي : الآراء الصحيحة ، والأهداف أو النوايا الصادقة ، والكلام الصحيح ، والممارسة أو السلوك السوى ، والوسائل المستقيمة في الحياة ، والجهد المخلص ، والعقل السليم ، والتأمل الصحيح . فالموضوعات المتعلقة بعدم الدوام والمعاناة أو العذاب والزهد ، وكذلك قوانين سببية نشوء شيء من شيء آخر (كارما) ، كلها أمور موجودة في جميع الكتب التي مسطرها المتعلمون . ولعل أروع تلك الكتب الأدبية الفيتنامية هو كتاب « تريبان كيو » الذي ألفه انجوين دو (١٧٦٥ - ١٨٢٠ م) ، ويقص علينا قصة ناي كيو الجميلة خطيبة كيم ترونج التي اضطرت أن تبيع نفسها لاتقاذ أبويها لأن العلاقة الأبوية أو صلة الرحم تفضل الحب وتسببه . وبعد حياة مليئة بالمغامرات شهدت خلالها ناي كيو الجميلة أسوأ ألوان الذل والعذاب جاء انقاذها من الانتحار على يد إحدى الزاهدات ، ثم عثرت على خطيبها كيم ترونج مرة أخرى فوجدته قد تزوج من أختها شقيقتها نوي فان التي عرضت عليه أن تحل محل أختها ناي كيو . وعادت السعادة مرة أخرى الى ناي كيو الجميلة ، فعاشت مع أختها وزوجها تشاركهما الحياة . هكذا في سبيل التكفير عن ذنوب ارتكبت في حياة أخرى لم يذكر لنا شيء منها ، اضطرت كيو الى المرور بفترة عصيبة هي بمثابة محاكمة لتعيد لحياتها التوازن . وتوجد أيضا فكرة التعارض بين القدرة والقدر واضحة جلية في المقاطع التالية ممثلة في التساوي وعدم الوجود والالم :

هنالك حيث شجر التوت

يمتد بظلاله على البحر

شؤون الحياة تقطع القلب

وتأتي الراهبة فتعبر عن الأخلاقيات في الرواية بقولها :

مع أن السعادة والشقاء

طريقان الى السماء

لكن جنورهما موجودة في قلب البشر

فالسماوات هناك

ولكن كل شيء يعتمد علينا

فالزهد مصدر السعادة

فعليك بحب الالتزام بالآخرين

ولقد شاعت كل تلك الأشعار التي كتبها كيو وانتشرت بين الناس وأصبحت ككتاب مقدس للشعب الفيتنامي حيث أصبح الفيتناميون يجدون فيها صدى لمعانهم الشخصية من الثورات ضد القهر وتطلعهم الى العدالة، حتى أبسط المزارعين يعرفون على الأقل بعضا من أبيات شعر كيو التي أصبحت من المانثورات الشائعة .

وبعيدا عن التشاؤمية البوذية السائدة في طبقة المتعلمين كان الناس أكثر التصاقا بعقيدة الخلاص ، فهم يصلون لبوذا ويدعونه ، يصلون لصغار الآلهة ويدعونهم التماسا للحماية والرحمة ، وكانت شخصيات كوام أم (امالوكيتشفارا) وآزيذا (أميتابها) هي أكثر الشخصيات شهرة . وتمثل الشخصية الأولى في صورة الأنثى ويوجه اليها الخطاب بتلاوة حكم لوتوس خاصة عند التعرض للأخطار أو عند طلب الانجاب .

وتقول بعض من تلك الحكم :

« اذا ما قام كائن شرير بالقاء الانسان في حفرة من نار فليس عليه الا أن يتذكر آفالوكيتشفا ، فحينئذ ستنطفئ النار كما لو القى الماء عليها . »

والمرأة التي تريد طفلا . وتعبد الالهة انصافية ،
«أهاساتفا آفالو كيتشفارا سوف تنجب طفلا جميلا محببا ،
متميزا بعلامات القوة ، يحبه كثير من الناس ، ويكسب
القلوب ويجعل جذور الخير تنمو في داخله »

أما الشخصية الالهية الأخرى الشهيرة وهي شخصية آزيذا (اميتابها) فقد اختلفت درجة تقديس الفيتناميين البوذيين لها ، فكانوا يصلون لها ويتضرعون أن يولد الشخص من جديد في أرض الغرب النقية ، فيقولون :

« ياسابيو تيروا .. اذا سمعت بوذا اميتابها ، فان رجلا طيبا وامرأة طيبة ستتضرع باسمه يوما ، وسبعة أيام ... فسيكون لهذا الشخص روح مركزة مستقرة ، وفي لحظة الموت اذا ما رأى بوذا اميتابها محاطا بقدسيته فان روحه لن تضطرب ، وسوف يولد هذا الشخص من جديد في أرض السعادة .. أرض بوذا اميتابها » .

وتلاوة الحكمة في شرف الانسان كانت تتم أيضا في مراسيم الجنازة كي تخفف معاناة أقارب وأسلاف الميت ، ويحيى البوذيون

بعضهم بعضا حينما يلتقون فى المعابد بذكر الاله آزيذا فيقولون :
نام مو آزيذا فات .

والى جانب الكونفوشية والبوذية احتوت الثقافة الادبية كذلك الطاوية ، فحافظت على روحانيات الطاوية التى تفتقر اليها الكونفوشية ، كما حافظت على مبدأ البحث عن طاو الطبيعة ، وادراك التغير فى كل الاشياء وتبادل المؤثرات بين تلك الاشياء (وهذا هو ما قرب الطاوية من البوذية وأدى الى قيام العلوم الطبية) . وأخيرا حافظت على الاحساسات الشعرية . أما بالنسبة للشعب فالطاوية مثل البوذية تعتبر ديانة من أجل الخلاص . ولكنها عندهم تقتصر بالسحر الذى يتدخل به المنجمون والمشعوذون وضاربو الرمل وغيرهم . وكان هناك اعتقاد شائع فى أن الكون عبارة عن أربعة عوالم مركبة بعضها فوق بعض دون أن تكون هناك حدود متصلة بينها هي : عالم السماء الذى يحكمه الامبراطور جادى ، وعالم الأرض ، وعالم الماء ، وعالم الظلال . ومن أكثر الطقوس شيوعا تلك التى تسمى « شوفاي » أو روح العوالم الثلاثة السماوى والأرضى والمائى) ، وتمارس مراسيمه من خلال وسطاء من الذكور أحيانا ولكن - فى أغلب الأحيان - تقوم به وسيطات اناث (بادونج) تصيبن النشوة أو تتلبسهن الكائنات المقدسة مما يسمح لهذه الكائنات أن تتصل بمن يؤمن بها .

ولكن أقدم الطقوس فى فيتنام كما سبق أن ذكرنا هى الطقوس المتعلقة بأزواج السلف والجنان .

كانت طقوس الأسلاف (توتيان) هى عنصر الربط بين أفراد العشيرة التى تمثل أساس المجتمع ، وكانت العشيرة تتكون من الأسر التى تنتسب الى سلف مشترك من الذكور عن طريق النسب الأبوى فهى عشيرة أبوية ، ورئيسها هو رئيس أقدم الفروع ، ويقام فى منزله معبد للأسلاف تمارس فيه الطقوس التى تهدف الى الربط بين الأحياء والأموات الذين يشتركون جميعا فى الترتب والعقاب . وهنا نجد أن التأثير الكونفوشي قد فرض على هذه الطقوس الاعتقادية فكرة « هيو » أو علاقة قرابة الرحم باعتبارها الفضيلة الرئيسية ، وهى لا تقتصر على طاعة الآباء بل تشتمل أيضا على التزاوج والانجاب من أجل استمرار العشيرة وطقوسها .

أما طقوس الجان (تتان) فقد كانت هى الأخرى مثل طقوس الأسلاف مرتبطة بالمعتقدات البدائية المتعلقة بالموتى وعودة الحياة ،

وكان أعظم هؤلاء الجان هم الأبطال الذين كان لهم دورهم في بناء الدولة أو الدفاع عنها ضد الغزاة مثل جان جبيل ثان فيان الذي يقال انه بنى الجسور لضبط المياه ، أو جان قرية جيونج الذي أُنقذ البلاد من خطر المرض . وهناك آخرون قدموا خدمات للقرى مثل تعليم أهلها التجارة والصناعة وبخاصة صناعة السجاد والقبعات والفخار وغيرها من الصناعات . وربما كان هناك جان لهم أرواح شريرة ، ولكنهم يقدسون أيضا في ظروف معينة . ولكل قرية حارس من الجان تقام له المراسيم في بيت الجماعة الذي يسمى ديناهو ، وهو المكان الذي تعقد فيه الاجتماعات المشتركة للجماعة .

ويتم الاحتفال بالجنى في القرى ، وقد يستمر أياما متعددة خلال فصل الربيع أو الخريف حينما يكون المزارعون في راحة بعد العمل الشاق في الحقول . وعادة يكون ذلك قبل حصاد الأرز ، أي في الشهر الخامس والشهر العاشر القمري ، ويبدأ الاحتفال بالدعاء والتضرع للجان (فان تاه) ، وعادة يكون هذا الدعاء متصلا بأفصال ومميزات هذا الجان ، ويقوم أحد أفراد الطبقة المتعلمة بتلاوته أمام المذبح ، ثم يحمل هيكل العرش المطل باللون الأحمر والزخارف المذهبة ويسير أمام موكب محاط بالأعلام والطبول والصنج التي تدق حينما تسير من خلفه ، ويسير هذا الموكب في شوارع القرية ، وتنتهي المراسم والموكب في ساحة الألعاب حيث تبدأ المباريات حول الديناهو أو دار الجماعة . وتجذب تلك الألعاب الناس من المناطق المجاورة ، وتمنح فيها جوائز للفائزين في سباق القوارب والمصارعة الحرة ومصارعة الديكة ومصارعة الثيران وصيد الطيور ، وألعاب الكريكيت ، وصيد الأسماك وغيرها ، وهناك مسابقات خاصة بالفتيات في طبخ الأرز وأعمال الغزل أو صنع الكعك . وكثيرا ما كانت تأتي فرقة لتؤدي عروضاً مسرحية « شيو » أو عروضاً للترايس ، ويقدم هذا المسرح الشعبي عروضاً تتعلق بالحياة اليومية أو حكايات وأساطير شائعة تعبر عن احترام التقاليد القائمة ، وأحيانا تهاجم البدع أو تنتقد السلطة ، وكما هو الحال في سائر الثقافات يقوم المهرج (هيهو) بهذا النوع من النقد والتهكم ، مستخدما التورية والتلميح . مثال ذلك : حينما يقول أحد الأشخاص الذي يمثل دور رجل من الماتارين (طبقة الموظفين) : تينج لان دواكسا ، تينج دو دون اكسا ، (أي السمعة الطيبة تنتشر طولا وعرضا وتنتشر السمعة السيئة كذلك) يرد المهرج (هيهو) قائلا : « كون دون لوت دا ، كوان قولوت دا » (ومعناها حامل البريد يفشك ، وكذلك حاكم الولاية) .

وحينما يصبح المهرج قائلا : الحاكم سيبر فمن عنده دجاج فليفلق عليه
جيدا (راجع في ذلك Devanhio سنة ١٩٨٠ ص ١٤٣ - ١٤٤) .

هكذا ولدت الآداب الشعبية وتطورت في اطار بناء العمل وفي
حفلات القرية ، وأصبحت مقابلة للثقافة الأدبية أو ثقافة الخاصة حتى
لو كانت قد أخذت عنها بعض القيم .

ثالثا

الآداب الشعبية : انعكاس لمعارضة الثقافة الأدبية

وتحويل لها :

حتى نهاية القرن التاسع عشر كانت اللغة الرسمية كما سبق أن
ذكرنا هي لغة الهان الصينية الكلاسيكية التي كانت تقوم بمثل دور
اللغة اللاتينية في أوروبا خلال القرون الوسطى ، فقد كانت الأوامر
والمراسيم الرسمية تصدر بلغة الهان ، وكانت هي لغة التعبير في
المسابقات الرسمية التي تجرى وفي الأدب سواء كان شعرا أو نثرا ،
ولكن لم يخل الأمر من قيام بعض المتعلمين بكتابة مؤلفاتهم باللغة الوطنية
وهي لغة « نوؤم » . وظهر ذلك خلال القرن الثالث عشر ، وانتشرت
تلك اللغة الوطنية في مقطوعات الشعر البديعة خلال القرنين الثامن عشر
والثاسع عشر . وإلى جانب أدب العلماء الخاص وجد أدب خاص بالمزارعين
يتمثل في أغانيهم وأمثالهم الشعبية وقصصهم ورواياتهم ، وكانت
جميعها تعبيرا عن أفراحهم وأحزانهم وآرائهم وأخلاقياتهم . وانتقلت تلك
الآداب بالتواتر إلينا في وقتنا الحاضر ، وأصبحت تعتبر من قبيل
الآداب الشعبية ذات المستوى العالي لأنها تتميز بغناها وثرائها
وتلقائيتها وانشائها . ففي هذه الآداب الشعبية لا في آداب الخاصة
يمكننا أن نرى الانعكاسات الدقيقة الصحيحة لحياة شعب فيتنام .

كان الإنسان يفنى قبل أن يكتب الأغاني الشعبية التي تسمى
« كاداو » أو « فونج داو » ، وهي مرتبطة ارتباطا أوليا وثيقا بإيقاع
العمل والحركات البدنية فيه وتصحبها عادة أصوات وصيحات (١) .
فالحطابون والملاحون والصيادون والحصادون وغيرهم كانوا يفنون

Lê Thàn Khoi, «La Chanson Populaire Vietnamiennne», (١)
des lettres nouvelles, 1954, p. 432.

بعبازات ليس لها معنى مثل هو كهوان ' - حيوتا ٠٠ ! وغيرها مما يخفهم على الحركة والعمل . وكانت تضاف على هذه العبارات غير ذات المعنى أحيانا ألفاظ أو كلمات تنبع من المشاعر والوجدان ، لذا كانت الكثير من الأغاني ، والقديم منها خاصة ، ترجع الى أصل جماعي قد تولدت من تفاعل الجماعة التي تشترك في عمل واحد أو أهل القرية الواحدة حينما يفعلون أثناء الاحتفالات الدينية . وهناك أغاني أخرى من تأليف أفراد تكون غالبا شعرا حقيقيا يتناقله الناس في الريف لأنه يمثل استجابة وتعبيرا عن أحوال معينة أو استجابة لروح الجماعة بصفة عامة .

ويصطبغ جوهر الأغاني الشعبية « كاداو » وسائر الآداب الشعبية بصفة عامة بصفة التفاؤل والمرح والثقة في النفس والأمل في المستقبل والثقة في الكلمة ، وحب الحياة ، وغير ذلك مما يسائر المشاعر الطيبة وروح الفكاهة التي تسود المجتمع ، وذلك بخلاف آداب الطبقة المتعلمة التي تقلب عليها التشاؤمية البوذية . وإذا كانت الصفة الغالبة في الثقافة الأدبية أو ثقافة الخاصة هي انحباس الفرد في حدود سبكة حتمية من المراسيم والالتزامات ، فإن جماهير الشعب وهم خلف أسوار حقولهم المحفراء المحاطة بأعمدة البامبو (الحيزران) يواصلون حياتهم وفقاً للفترة فيغنون بحرية معبرين عن وجدانهم ومشاعرهم وحبهم .

فالأغنية تصحب الفرد من طفولته حتى الكهولة ، فالأم أو الأخت تهدهد الوليد أو الطفل وتناديه مدللة إياه : « كاي كو » وهي صيغة البجعة أو طير الماء . وتكون أغاني المهد غالبا حزينة ورقيقة وفيها أخلاقيات تفرسها فيه ، فهي تعلم الوليد منذ البداية عناصر الحياة بمصاعبها وصراعاتها وبشاعاتها . ويعتبر النقاء هو المثل الأعلى ، وهذا هو ما يعبر عنه البجع حينما يصيح ، أو تنظر اليه كزهر اللوتس الذي يتولد في الطين ولا تشم ريحه .

ويعمل البالفون في مزارع الأرز حيث معظم الأغاني تتعلق بالحياة الريفية وتسودها عناصر تعبر عن أن الفلاح أو المزارع ليس هو السيد بل ان المتحكم في الأمور هو الجفاف والفيضان وعواصف التيفون ، ووجوده عبارة عن صراع دائم ولكنه يحب أرضه حباً جما ، ويحب الحبوب التي تسبب له الكثير من الإزعاجات ، وتعتبر الأغنية التالية عن هذا الحب في شكل مبسط ولكنه محدد :

يوم الصغير معه مروحة من سعف النخيل
سيعطيه الغنى ثلاثة ثيران وتسع جاموسات ثمنا لها
لكن يوم يقول له : يوم لا يريد ثيرانا ولا جاموسا

يقدم له الغنى بركة عميقة مليئة بالأسماك
لكن يوم يقول له : يوم لا يريد أى سمك
فيقدم له الغنى زورقا من خشب الليم
لكن يوم يقول له : يوم لا يريد أى زورق أو خشب
فيقدم له الغنى طائرا مفردا
لكن يوم يقول له : يوم لا يريد أى طائر مفرد
فيقدم له الغنى فطيرة الأرز
فيبتسم يوم ويقبلها

وتشترك النساء فى أعمال الحقل ، ولذا فهناك مساواة بينهن وبين الرجال ، بخلاف الوضع القائم فى أوساط المتعلمين حيث نشاط المرأة مقصور على حدود المنزل ، ولا يقتصر عمل نساء المزارعين على نقل وتوزيع شتلات الأرز واقتلاع الحشائش الضارة وتربية الدواجن ، بل انهن يشاركن أيضا فى دفع الضرائب من حصيلة ما يبعته فى السوق ، فاذا ما واجهت البلاد الغزاة فالرجل يذهب الى الحرب ويصبح عليه أن يحمل السلاح ، وهنا تحل محله المرأة فى كل أعماله الأخرى .

والعمل بصفة عامة يساعد على نشوء الكثير من اغاني الحب والغرام ، فالفتيان والفتيات يتقابلون كل يوم ، وسواء كانوا يعملون فى الرى أو فى الزراعة أو فى الحصاد فان الأصوات تسمح عبر الحقول وهم يتخاطبون ويحببون بعضهم بعضا فى أحاديث مباشرة وغير مباشرة قد تكون من وراء حجاب ، ولكن هذا الحديث كله يكون حديث قلوب ينفذ الى شغافها بأسلوبه الشعرى ، وغالبا يصحب الكلام بهدايا مثل مضغ نبات القوفل التى يرجع تقليدها الى عهد حكم هانجفونج (١٠٠٠ ق م) ، وربما قدمت الفتاة هذه الهدية بنفسها الى رفيقها . وهذا يبين لنا ما تتمتع به المرأة من حرية كبيرة ، وفيما يلى شعر يعبر عن ذلك :

دخلت الحديقة أجنى الثمار ، ثمار الجوز الأخضر
وقطعتها الى ست أجزاء لأعطيك مضغة القوفل
عملت لك مضغة مخلوطة بالليمون الصينى
وأضفت التوابل بداخلها والقرفة على جانبيها
وسواء كانت قوية حامية أو حريقة
وسواء أصبحت زوجا وزوجة أم لم تتزوج
فلا بد أن تذوقها ، ذق طعمها لتتذكرنى .

تعرف الفتيات كيف يرمين شباكهن ، وكذلك الفتيان ، ففى المقطوعة التالية فتى يحاول التقرب من الفتاة (فى الأبيات الأربعة الأولى)، والفتاة مهذبة (بمفهوم الكنفوشية) تعتبر نفسها اختا صغرى (آيم) وتقدم نفسها كأخت كبرى (تشى) لتعبر عن ازدراءها وترفعها :

حملك ثقيل والطريق متعرج طويل
أنا لا أحمله ولكننى أشعر بثقله على كاهلى
حملك ثقيل والطريق متعرج طويل
دعيني أحمله عنك لنصبح زوجا وزوجة
- إذا حملته فستدفع أختى الكبرى أجرك
لأننى أرى وجهك
لاستحق أن تكون زوجا لى .

وفيما على شعر آخر يدل على أن الذكور ليس لهم أهمية ، فواحدة تتكلم بلسان النساء المؤهلات كإخوات كبيرات (شونج تشى) بالنسبة للرجال الذين يعتبرون أخوة صغارا (شونج ايم أو سونج باى أو شونج ماى) وهى ألغاط توجه للصغار للتعبير عن الازدراء .. فتقول :

نحن الفتيات بأقراط ذهبية
على رؤوس الجبال نقف شامخات كالسمااء
نحن أعمدة القصور السماوية
وأنتم يا جماعة الفئران
لعنة عليكم يا جماعة الفئران
إذا سقطت الأعمدة فسوف تستحقكم

وهنا نجد حوارا لايتفق من قريب أو بعيد مع الأخلاقيات الكونفوشية التى تؤكد ضرورة وجود ثلاثة أنواع من التسليم (تام تونج)، فعلى المرأة أن تستسلم لأبيها : ثم لزوجها بعد موت أبيها ، ثم لابنها بعد موت أبيه ، ولكن ذلك لا يمثل المعنى العام للاستسلام ، بل يبين لنا أن المرأة لا تترك نفسها لتستسلم استسلاما كاملا لكل رجل .

وينطبق ذلك أيضا على الهيكل الاجتماعى الذى يتكون من المتعلمين والفلاحين والصناع والتجار : سى ، نونج ، كونج ، تشونج ، فهناك متعلمون وغير متعلمين ، وهناك أقلية اجتازت الامتحانات وأصبحت من

طبقة الماندارين (الموظفين المدنيين) ، وهناك أغلبية منهم اشتغلوا بعد فشلهم معلمين فى القرى وأصبحوا يعتمدون فى حياتهم على الأجور التى يدفعها لهم الفلاحون نظير تعليم أبنائهم . وعلى الرغم من احترام القرويين للمعرفة فإن الرجل المتعلم فى نظرهم هو الرجل الذى « يحتاج ظهره العريض لقماش الملابس ، وهو الذى يستلقى بعد الطعام » (داي لونج تون فاى آن نو لاي نام) . وبالإضافة الى ذلك فالتعلم أولا ثم المزارع بعد ذلك ، ولكن حينما لا يوجد الأرز ويصبح عليك أن تخرج للبحث عنه يصبح المزارع أولا والمتعلم بعد ذلك . (انهاءات سى انهى تونج هيت جاو ، شاي رونج ، نهايت تونج انهى سى) .

ولقد هيا الاتصال المباشر بالأرض ادراكا جيدا للمزارع عن قدراته الخاصة ، فهو يعلم علم اليقين أن عمله الشاق وصبره على هذا العمل هو الذى تعتمد عليه كل الطبقات الأخرى ، ولذلك لا تعجبه أرستقراطية الثقافة . ولا تعجبه أوامر الموظفين الكبار ، ولعل ملاحظاته الدقيقة للحقائق قد ولدت فيه دعاية ربما كانت قاسية لاذعة فى كثير من الأحيان ، ورغم أن الفلاح مؤمن بالخرافة فإنه لم تفته أى فرصة ليهاجم المقدسات والسحرة والشعوذين والأفاقيين الذين يستغلون سذاجة العامة . وقد يهاجم الكهنة المزيفين الذين يتخلون عن مبادئ الطهارة والالتزام ، وقد أصبحت الأرملة الطروب والرجل الغنى وغيرهما مادة لنكات لانتهى .

وفيما على مقطع شعري يسخر من العراف :

هذا المنزل تسكنه العفاريات

فهناك كلب ينبج من خلال فمه

وهذه العبارات الرشيقة التالية تقال على لسان كاهن شاب :

أنا كاهن شاب حكيم محترم

أشعلت النار فى كل دعبه مورت به

أعامل نفسى كلحم كلب

وأزرع تلاميذى فى الأرض الطينية

أتجول خلال أراضى الشمال والشرق

واستدرج الفتيات غير المتزوجات

نيصحبنتى

هذا ، ولم يسلم كبار الموظفين من السخرية وعدم الاحترام ، ومثال ذلك : « الماندارين دائما متعجل ، ولسكن الناس غير متعجلين

فاذا كان الماندرين متعجلا فلتتركه يعوم ، ويواصل مسيرته ، (كوان
كوكان انهونج دان شوافوى كوان كوفوى كوان لودى دى) .

ومما يكسب الفكر الشعبى وفلسفته الأخلاقية قيمة حيوية
ما يتضمنه من حكم وأمثال شعبية (توانجو) ، فان حديث الرجل
الشعبى مثله فى ذلك مثل الرجل المتعلم مليئة دائما بالأقوال الحكيمة
والمأثورات التى تتبلور فيها خبرات السنين ، فهناك أولا صيغ تتضمن
معارف الفلاحين عن الظواهر الجوية وهى ادراكات لازمة لميلهم مثل :

حينما تهب الريح من الشمال فى الشهر الرابع
وحينما تمتد أجنحة الطيور الكبيرة
فهناك عاصفة تيفون مقبلة لامحالة

وهناك بعض العبارات تشير الى بعض خواص الاقليم وتبلور
معتقداتهم وخرافاتهم وعاداتهم بصفة عامة مثل : - (موت ميينج جيوا لانج
بانج موت سانج اكسوبيف) ومعناها : قيمة اللقمة فى عين أهل القرية
جميعا أكبر كثيرا من قيمة سلة مليئة بالأرز فى ركن مطبخك الخاص .
هذا المثل يبين بوضوح الأهمية التى يعطيها الرجل الريفى للمكان الذى
توجد فيه الجماعة ويفضله عن مكانه الخاص مهما كان مركزه . وهناك
مثل آخر شائع يعرفه كل فرد ويعبر عن التشريح الاجتماعى ، يقول :
« فيب فوا ثوالى لانج » ويعنى أن قانون الملك يتجاوز عادات القرية .

وهناك مأثورات عديدة ذات طابع مقارن تكون دائما دقيقة وتخلو
من التهكم مثل : رطب كالصخر ، وبارد كالنقود ، ومتورط كالراهبة
التي تضع وليدها .

وتصطبغ معظم الأمثال والمأثورات التى تتناول العادات والنفس
البشرية بصبغة تهكمية ساخرة ، فالفيتناميون فى ظرفهم ورقتهم
وسخرتهم مثل الفرنسيين يلمحون بسرعة من خلال الشخصية أو الحادثة
ما تتضمنه من غرائب ومضحكات . فمن وراء كل قول مأثور نرى
ابتسامة خفية ولكنها لا تحمل فى طياتها الاحتقار ، ولعل مما يجعل
هذه الطرائف والمضحكات لازعة الأثر هو ما تتميز به اللفة من
استخدامات التورية والسجع والنباتات المتعددة الأشكال . ويقول
جورديار فى هذا الصدد : « اذا جاز لى القول فان كل عبارة تنطلق
حادثة نتيجة لما يتخللها من وقفات وتجزئة للكلمات تجعل كل شىء
واضحا جليا » (١) .

G. Gordier, Etude sur la littérature anamite, I, consideration (٢)
geoceries, Saigon, 1933, p. 197.

وللامثال الشعبية دورها في تقرير المبادئ الأخلاقية وقواعد التعامل اليومي ، وليس من شك في أن هذه الأخلاقيات ليست سماوية بل هي أرضية ، وربما كانت في بعض الأحيان مركزة حول الفرد ، وهي تتخذ بسهولة ويسر شكل المقطوعات الشعرية الصغيرة التي هي وسط بين القول المأثور والأغنية ، ولذا فإن الكثير منها قد اكتسب قيمة أدبية نتيجة للطابع الشعري والخيالي الذي يميزه . وبينما تقدم لنا الأغاني والأمثال الشعبية فإنها تعكس لنا بدقة الصفة الفيتنامية الحقيقية .

فإن الأقاويص والروايات قد تعرضت لكثير من المؤثرات الخارجية التي لا تقتصر على المؤثرات الصينية بل إنها أيضا تعرضت لمؤثرات هندية من ثقافات الشاميز والكامير التي فرضت نفسها على القاعدة المكونة من الثقافة البدائية وتخللتها . وهي ظاهرة تنطبق على معظم أقطار جنوب شرقي آسيا ، ونجدها هنا ممثلة في الأساطير أو الأحاجي المتعلقة بخلق الإنسان وطعامه من الأرض ، وقرين الإنسان الذي يتمثل في جاموس الماء ، ثم تأتي بعد ذلك الروايات التاريخية التي تحكي عن أسرة هونج بانج والحكام الثمانية عشر الذين تعاقبوا على عرش فان لانج خلال القرون العشرة السابقة للميلاد ، وهذه الروايات هي التي تقص علينا أصل مضفة القوقل وقطيرة الأرض وأعمال الأبطال الأوائل الذين حاربوا غزاة الشمال بدءا من ابن فو دونج الذي نما وكبر حتى أصبح عملاقا وهزم جماعات آنو ، إلى الاختين ترونج اللتان انتحرتا كي لا تشهدا هزيمة أهلها أمام غزو الهان ، وانتهاء بكل القادة العسكريين الذين انتصروا أو هزموا في قتالهم في معارك الاستقلال . فالناس يقدمونهم جميعا ويحفظون لهم مكانتهم في مراسم دينتهو ، وتعتبر ذكراهم وسيلة للمحافظة على روح المقاومة الوطنية .

ولقد ظهرت شخصيات عديدة في الأقاويص الخيالية لكل منها خواصها المميزة ، فهناك بوذا الحكيم الذي يأتي لمساعدة الفقراء والمساكين الذين يدعونه ، وهناك الحاكم الرسمي الذي يظهر أحيانا في صورة شخص عادل وفي أحيان أخرى يظهر كشخص فاسد فيتصدى له شخص آخر يتميز بالشرف وإمانة ليخلص البلاد منه . وهناك شخصية الزوجة التي تكون أحيانا زوجة محبة مخلصه لزوجها وفي أحيان أخرى تظهر لعوبا أو تحبك المؤامرات ضد زوجها ، والكثير من الأحاجي والأقاويص تسخر من الأغنياء والأغبياء والجهلاء والبخلاء وتهكم عليهم ، وأحيانا يظهر أبو الزوجة يفسد زوج ابنته والكاهن يخدع الرعية إلى غير ذلك .

والحيوانات هم أخوة الانسان الذين يمثلون روحه أحيانا ، فكل حيوان يمثل نوعا من الأشخاص أو يعبر عن طائفة من الناس ، وقد يوصف الشخص بحيوان مثل النمر والكلب والقط والتمساح والنمبان والقرد والسلحفاة وغير ذلك من الحيوانات التي تطلق أسماؤها على بعض الأفراد . فهي فيما بينها وفي وسط الناس تمثل الكوميديا البشرية في مئة فصل أو نحو ذلك . ويتخذ الهجاء الاجتماعي من شخصية الانسان الساخر اللاذع أداة يتلاعب بها ، فالرجل الضعيف الذكي ينتصر دائما على الرجل القوي القبي . ولكن حينما تترك الحكايات هذا المجال فانها تتجه الى اظهار الناس الطيبين الذين يؤمنون بالعدالة والحسنى يجدون جزاءهم في هذه الدنيا وفي غيرها . ويظهر أثر البوذية واضحا في فكرتهم عن السماوات (جيوى) ، فالسما كانت الكائن العلوى الذى رأى كل شيء وسمع كل شيء وحكم على كل شيء . والسما هي التي تعاقب على الذنوب وتجزى عن الحسنات خيرا . وللکائن السماوى توجه اليه كل الصلوات التي يتوجه بها الناس ، والى هذا الكائن السماوى يصعد الدعاء الذى تلجج به السنتهم وترتفع به آفهم وابصارهم حينما تثقل المتاعب كاهلهم ويمانون من شظف العيش فيطلبون من الكائن السماوى مزيدا من العدالة وبعض السعادة .

هكذا لم يكن التفانى فى العمل هو الجانب الوحيد من حياة الفلاح ، فسرعان ما انتشرت فى أوساط الفلاحين الحكمة العقلية والفكاهة جنباً الى جنب مع التشكك والحقء ، واصبحت حكايات ترانج كويان من أكثر الأقاصيص انتشارا . ونخلع هذه الأقاصيص على شاب يدعى كويان لقب الدكتور الأول ترانج ، رغم أنه لم يحصل الا على الشهادة الأولى فقط ، وهى هوانج كونج (أى البكالوريوس) ، ولكنه كشخص متملم أصبح يرمز الى تحقير كل التقاليد الكونفوشية المتعلقة بطاعة الأمير واحترام القيم الاجتماعية القديمة وتقديسها وفكرة الاستعلاء العنصرى . ونقدم هنا مثالين من الاعبيه التي يتهكم بها على السلطة .

فى يوم من الأيام كان أحد الماندارين (الموظفين الرسميين) واقفا امام أحد الفنادق لابساً سترته المزركشة ، فظهر له كويان وتظاهر بأنه تلميذ فقير واقترب منه فى أدب وخضوع ، وكان الماندارين يلوك فى فمه مضغة القوئل ، فلما بصقها من فمه التقطها كويان وأخذ ينظر فيها بدقة وتفحص ، فدعش الماندارين وسأله : « ما هذا أيها التلميذ ؟ هل أنت مقفل » ؛ فرد عليه كويان قائلا : « اعفنى ياسيدى فان أحد أمثالننا الشعبية يقول ان فم النبيل ملئ بالحديد والصلب ، وقد أردت أن أتأكد بنفسى هل بقايا مضغتك تحوى على الحديد والصلب .

فهم الماندارين أن هذا التلميذ يتهكم عليه ، ولكنه لم يجد ما يجيب به على ذلك التهكم .

والقصة الأخرى عن أحد المفتشين ، كان يجوب المدينة في محفة ، وكان هذا المفتش معروفا بعنفه وسلطته لسانه . وكان كويان واقفا على جانب الطريق في لباس شعبي عادي ، ونودي لكى يحمل المحفة ، وبعد لحظة دخل المركب في منطقة مغمورة بالمياه ، فالتفت كويان خلفه وسأل المفتش : « هل العزاب معفون من العمل الإجبارى ؟ » فأجابه المفتش بعنف : « أنت غبي ، ألا تعلم أنهم معفون من أى نوع من المسئولية ؟ » فرد كويان قائلا : « اذن فانا كونج كويان لست ملزما بحملك » .

والتقى بجانب المحفة الذى يحمله بقوة على الأرض ، فسقطت المحفة كلها فى المستنقع وغرق المفتش فى الماء حتى كنفه .

والكن يجب أن لا تفهم من ذلك التهكم والرفض أن المزارعين يرفضون كل أنواع القيم والتعاليم الكونفوشية ، بل على العكس نرى أن الحكايات والقصص تسمو بالإنسانية والعذالة والولاء وصلة الرحم وحينما كتب نجوين ترأى قائلا : أن قيمة الإنسانية والعذالة تكمن فى أنها لا تتحقق الا من خلال الناس ، فانما كان يتفق فى ذلك مع الفكر الشعبى السائد على المستوى القومى .

أما على المستوى الفردى فإن العذالة (انفيا) فى الكونفوشية قد استبثارت فكرة عن العدل بطريقة معينة . فقد كتبت فان شائ داك (١) تقول : « أن العذالة هى احترام الروابط بين الكائنات البشرية من أجل الحياة ، والرابطة تنشأ حينما يحافظ كل طرف على الفكرة التى يراها الطرف الآخر عن دوره ، وبالتالي يلتزم أمام الآخر » . ويختلف هذا عن الحب الذى يقول المثل السائر فيه : « انه قد يفنى نفسه فى الحب » . فى حين أنه فى العذالة (انفيا) يستمر الانسان باقيا بذاته ، ويمكننا أن نترجمه هنا بأنه بمثابة الاخلاص أو الولاء « الذى يتجاوز الحب ، وبخاصة فى اليوم الذى تفعل فيه عوادي الزمان فعلها فتتوت وتضمحل عوامل الجاذبية التى تجمع حلاوتها بين الرفيقين فتأخذ الجاذبية فيه اتجاهها مغايرا » . وعكس ذلك تماما يقول المثل السائر « الانفيا أو العذالة العميقة تذهب ، ويبقى الحب القوى » . ويعترف القانون بهذا النوع من الولاء الذى يمنع الزوج من أن يهجر زوجته التى كان لها دورها فى حياة الأسرة ، والتى فثيت بكاء على أبويه ، أو الزوجة التى ليس لها أقارب

(١) نقلا عن مخطوطة زودتنى بها واستخدمتها فى أماكن كثيرة من هذا المقال .

مقربين يعولونها . وتجد الروايات الشعبية أيضا البطل الذى يصل الى قمة المجد فيعرض عليه الملك ان يزوجه من الأميرة ابنته فرفض البطل حفاظا على زوجته التى اتخذها منذ أيام فقره ، وفى ذلك تمجيد لهذا الخلق الطيب .

وينطبق مبدأ العدالة (أنفيا) على كل العلاقات البشرية وبخاصة العلاقة بين الأصدقاء . وفيما على قصة شائعة عن صديقين هما لوابنيهو ودونج لى :

كان لوابنيهو ودونج لى صديقين حميمين منذ طفولتهما ، وقد أخذ لوابنيهو صديقه دونج لى من بيت أسرته الفقيرة ليضمه الى أسرته الغنية ليواصل الدراسة معا ، وكرس دونج لى كل جهده فى المذاكرة ، وسرعان ما اجتاز المسابقة وعين موظفا ، فى حين كان لوابنيهو الغنى لا يفكر الا فى امتاع نفسه ولهوه ولذا رسب عدة مرات فى الامتحانات .

ثم حدث أن خرب الدهماء بيته وأصبح مفلسا . فأراد أن يعود الى الدراسة ولكنه لم يستطع ، وبعد أن انتهت كل موارده ذهب الى دونج لى يطلب منه العون . ولكن النجاح بدا أنه قد غير الصديق ، فلما دخل اليه الحارس يخبره بمقدم صديقه لوابنيهو أصابه الغضب ونهر حارسه قائلا ان الماندارين ليس لهم أصدقاء من الفقراء ، فاطرد ذلك القادم . فمضى لوابنيهو أسفا خائفا . وبينما هو فى طريقه قابل امرأة تدعى شاولونج ، أخبرته بأن زوجها قد هجرها ، وعرضت أن تساعده ، واتجه معها الى العاصمة حيث استأجرت السيدة شاولونج منزلا هناك . وأعطت فيه حجرة للوابنيهو ليواصل فيها المذاكرة ، وكانت المرأة تخرج الى السوق كي تقطى نفقاته . وكلما أراد لوابنيهو أن يدخل الى حجرتها كانت تقول له : « حينما تنتهى من دراستك وتجتاز امتحاناتك وتصبح من جديد انسانا معروفا فسنزوج ، ولكن اذا لم تنجح فلا زواج لك ، فالحب الآن مضیعة للوقت » .

وبعد ثلاث سنوات من العمل والجهد الشاق والمثابرة دخل لوابنيهو الامتحان ونجح ، ولكنه عندما رجع فرحاً سعيداً وجد أن السيدة شاولونج قد غادرت المنزل .

وبعد بضعة أيام ركب لوابنيهو المحفة وسافر الى بلده واتجه الى بيت دونج لى كي يظهر أمامه بمركزه الجديد ، ويرد على سلوكه السيئ معه . فقابله دونج لى هذه المرة بالبشر والترحاب ، وهناك

بمنصبه ، ثم نادى زوجته لتحبي صديقه ، ولشد ما كانت دهشة
لوابنحو حينما رأى أن السيدة شاولونج هى زوجة صديقه القديم
دونج لى . وفسر له صديقه الأمر قائلا : « حينما أتيت لتراني منذ
ثلاث سنوات تظاهرت بأنى لا أعرفك كى أستثير كرامتك ونخوتك
وغيرتك فيستحكك ذلك على العمل والدراسة ، وأرسلت زوجتى لتذهب
وراءك لتساعدك نيابة عنى ، وقد قبلت أن تقدم لى هذه الخدمة الكبرى
التي تفوق فى حجمها جبل « ناي سون » .

فتأثر لوابنحو بشدة وركع على ركبتيه شاكرًا صديقه وزوجته ،
وعادت بينهما الصداقة والصحة من جديد .

هذه الأمثلة التي سقناها مثلها مثل الأمثلة التي قد نختارها
من أقطار أخرى تدلنا على أن ثقافة أى شعب لا تكون متجانسة أو موحدة ،
فكيف يكون الحال إذا كان الشعب غير متجانس ؟ لاشك أنه كلما زادت
الاختلافات والفوارق بين الطبقات أو الفئات أو المستويات ازداد اختلاف
وتمايز ثقافاتنا . غير أنه من الخطأ أن نميز الثقافة الشعبية وننظر إليها
على أنها منفصلة تماما عن الثقافة الأدبية أو ثقافة الخاصة ، فكلتاها
تتشترك فى العديد من القيم والأسس اللغوية ، وبينهما تأثيرات متبادلة ،
فان عظماء الكتاب يتميزون ويبرزون من خلال اتفاق كتاباتهم واقتراحها
من الروح الشعبية ، وقد تحدثنا عن قصائد أنجوين دو المؤلف الخالد
لكتاب « كيو » ، وتعتبر تلك القصائد بالنسبة للفيتناميين بمثابة الماء
والهواء ، لأنه قد عرف كيف يصف مختلف الجوانب النفسية والاجتماعية
من خلال فصول دراما انسانية ، وأن يبلور فى أسطر معدودة مظاهر
الجمال المتغير لفصول السنة ، ويخلط فى انسجام وتناسق بين جوهر
الثقافة الأدبية وأحلام الشعب فى الأغنية الشعرية .

لى ثانهو خوى

(جامعة باريس)

التعريف بالكتاب

جان بياستوكي Jan Bialestocki

متخصص في تاريخ الفنون ولد عام ١٩٢١ ، أستاذ في جامعة وارسو ومدير متحف المدينة . يغطي تخصصه فنون الفترة من القرن الخامس عشر الى القرن التاسع عشر وتاريخ الكتابات والنظرية عن الفن والتمثيل التصويري والمناهج ، قام بالتدريس في الكلية الفرنسية (١٩٧٨) وكامبردج (١٩٥٠) وفي الولايات المتحدة . ومن مؤلفاته الرئيسية مجلد عن المجموعات الفنية البولندية في سلسلة «Corpus de primitifs flamands» ١٩٨٣ وكتاب «The Art of the Renaissance in Eastern Europe

فرناندو آينسا Fernando Ainsa

ولد في أسبانيا عام ١٩٣٧ ، وهاجر الى أوروغواي عام ١٩٥١ ، دكتوراه في القانون والعلوم الاجتماعية ، ألف الكثير من الكتب والروايات ، وشارك في تحرير المجلات الأدبية والثقافية في كل من أمريكا وأسبانيا ، يعمل في اليونسكو من عام ١٩٧٤ .

ليليو كاميليري Lelio Camilleri

موزع ومؤلف موسيقى ، عضو فريق البحث بالقسم الموسيقي لمركز CNUCE وأستاذ الموسيقى الالكترونية في كونسرفتوار فلورنسا . ويتعلق عمله الرئيسي بالإجراءات المعرفية في أساسيات المعلومات الموسيقية بواسطة الكمبيوتر .

بيير هادوت Pierre Hadot

ولد عام ١٩٢٢ ، يشغل كرسي تاريخ الفكر الهليني والروماني في الكلية الفرنسية له مؤلفات كثيرة منها «Plotin on la simplicité» و «Porphyre et Victorinus» الخ .

ويقوم أساسا بتدريس الموضوعات المتعلقة بالتأثير المشتق عن الفلسفة القديمة في اللاهوت المسيحي والفكر الأوربي وكذلك عن التحديد الجديد للفلسفة بصفة عامة كوسيلة للتحويل الجذري والمتعلق لأساليب الحياة ورؤية العالم .

جاك ليموان Jacques Lemoine

باحث في المركز القومي للبحوث الاجتماعية ورئيس المركز الأنثروبولوجي للصين الجنوبية وشبه جزيرة الهند الصينية . والى جانب مساهمته في دائرة معارف بلاديا الواردة في قائمة المطبوعات قام حتى الآن بتأليف ثلاثة كتب هي «Un village Hmong Vert du Haut Laos» ، «L'initiation du mort chez les Hmong» ، «Yao Ceremonial Painlings»

آر . جي زوى فير بلويسكى R.J. Zwi Werblowsky

ولد عام ١٩٢٤ ، دكتوراه من جامعة جنيف ، أستاذ تاريخ الأديان المقارن ، وعميد الآداب في الجامعة اليهودية بالقدس ، وأستاذ زائر في جامعات هارفارد وشيكاجو وستانفورد وطوكيو ، ألف كتباً عديدة .

لي . ثانغوى Lê Thành-Khôi

أستاذ علوم التربية في السربون ومستشار لكثير من الهيئات الدولية ، كلف بدراسات وأعمال ترجمة في ٣٥ دولة ، ألف عدة كتب .

شبه

Cordier, G., **Etude sur la littérature annamite. I Considerations générales**, Saigon, 1933.

Do Dinh, P., **Confucius et l'humanisme chinois**, Paris, Seuil, 1958.

Huard, P. and Durand, M., **Connaissance du Viêt Nam**, Hanoi, Ecole française d'Extrême-Orient, 1954.

Huu Ngoc and Correze, F., **Anthologie de la littérature vietnamienne** Paris, l'Harmattan, 1982.

Lê Thành Khôi, «La chanson populaire vietnamienne», **Les Lettres nouvelles** march 1984.

-- **La pierre d'amour**, Paris, Editions de Minuit, 1979.

.. **Histoire de Viêt Nam des origines a 1858**, Paris, Sud-Est Asie, 1982.

Lê Van Hao, «Essais sur la civilisation vietnamienne», **Etudes vietnamiennes**, n. 63, Hanoi, 1980.

Pham Quynh, **Le Paysan tonkinois à travers le parler populaire**, Hanoi, 1930.

Thich Thiên Chân, **Le Bouddhisme vietnamien et la littérature bouddhique vietnamienne**. Association des bouddhistes vietnamiens d'outre-mer, Villejuif, 1970.

TRUONG, M.T., **Le Surnaturel dans le conte populaire vietnamien**, **Essai sur les croyances**, Thèse de 3e cycle, Ecole des Hautes

Etudes en Sciences sociales, 1982.

«Le village traditionnel», **Etudes vietnamiennes**, n. 61 et 65, Hanoi, 1980 et 1981.

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٣٨٥ / ١٩٨٨

ديوجين

« مصباح الفكر »

مجلة ربيع سنوية

تصدر تحت رعاية المجلس الدول للفلسفة والعلوم الانسانية
ويطلع من

منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة « يونسكو »

محتويات العدد

- | | |
|--|-----------------|
| عنصر لنظرية في الحدود • | كلود رافستان |
| وقت الفراغ والتعليم في يوتوبيات عصر النهضة • | باتريك ك • دولي |
| المدينة واللاعب : دور والتر بنجامين في تأسيس علم الاجتماع التصويري • | باتريك تاكيسيل |
| حول الشرعية • | توماس مولتر |
| تعاريف جديدة عن الشرعية والعصرية • | جان ماريكو |
| الشرعية شيء وهمي • | سرجيو كوتا |
| استعارة ام استنباط ؟ عن الفارق الخاص بنغة الكلام • | اندراس ساندر |
| أهمية التورية • | دونالد ف • ميلر |

العدد ٧٨

مركز مطبوعات اليونسكو

١ شارع طلعت حرب بالقاهرة

ديوجين

مجلة دولية للعلوم الإنسانية
مؤسسها ومديرها (١٩٥٢-١٩٧٨) : روجيه جيلولا

★

مجلس التحرير

م. ف. آلياتوف - أكاديمية الفنون الجميلة (الاتحاد السوفيتي) ، م. تشاجاس - جامعة ريودي جانيرو.
(البرازيل) ، ي. كوندوراتشي - جامعة بوخارست (رومانيا) ، ب. دانييه - جامعة أيلديجان (ساحل
العاج) ، ف. جابرييل - جامعة روما (إيطاليا) ، ت. كوابارا - جامعة كيوتو (اليابان) ، ا. لاروي -
جامعة الرباط (المغرب) ، ج. ستاروونسكي - جامعة جنيف (سويسرا) .

★

التحرير والإدارة

البيونسكو - ١ شارع ميول ، باريس
رئيس التحرير : جان دوريمسو
سكرتير التحرير : جاكلين جاليه

★

الاشتراكات

الاشتراك السنوي في الطبعة الفرنسية : (خارج فرنسا) ١٦٤,٣٥ فرنك فرنسي (ترسل
على العنوان أعلاه)
الاشتراك السنوي في الطبعة الانجليزية : لمدة سنة واحدة ٢٠ دولارا ، لمدة سنتين ٣٦
دولارا ، لمدة ثلاث سنوات ٤٨ دولارا
الاشتراك في الطبعة العربية : داخل ج.م.ع. ١٧٥ قرشا بما في ذلك مصاريف البريد
خارج ج.م.ع. ١٠٠ دولارا بما في ذلك مصاريف البريد

★

طبعت أخرى من المجلة

Casalini Libri, 50014 Fiesole (Florence)	الطبعة الانجليزية
Universidad Nacional Autonoma de Mexico, Ciudad Universitaria,	الطبعة الأسبانية
MEXICO 20, D.F.	
Academie Chinoise des Sciences sociales,	الطبعة الصينية (مختارات)
5 Jianguomen Dajie, BEUING	
University of Rajasthan, JAIPUR 302004 Inde.	الطبعة الهندية (مختارات)
Kawade Shobo Shinsha, 2-32-2 Sendagaya, Shibuyaku, TOKYO	الطبعة اليابانية (مختارات)
Editora Universidad de Brasilia, Campus Universitario	الطبعة البرتغالية (مختارات)
70,910 BRASILIA.	

★

الطبعة العربية : تصدر عن مركز مطبوعات البيونسكو - ١ شارع طلعت حرب - القاهرة

رئيس مجلس الإدارة :
ورئيس التحرير :
الاشرف الفني :
{ د. السيد محمود الشنيطي
محمد عبد الوهاب

المحتويات

الكاتب : كلود رافستان	عناصر لنظرية في الحدود (التخموم)	٣
المترجم : أحمد رضا محمد رضا		
الكاتب : باتريك كـ	وقت الفراغ والتعليم في يوتوبيات	
المترجم : محمد جلال عباس	عصر النهضة	٢٠
الكاتب : باتريك تاكيسيل	المدينة واللاعب	
المترجم : دـ حمدي الزيات	دور والتر بنجامين في تأميم علم	
	الاجتماع التصويري	٤٨
الكاتب : توماس مولنر	حول الشرعية	٦٢
المترجم : أمين محمود الشريف		
الكاتب : جان ماريكو	تعاريف جديدة عن : الشرعية والعصرية	٧٨
المترجم : موسى بدوى		
الكاتب : سرجيو كوتا	الشرعية ، شىء وهمى	٩٦
المترجم : أمين محمود الشريف		
الكاتب : اندراس سانفور	استعارة أم استنباط ؟	
المترجم : موسى بدوى	عن الفارق الخاص بلغة الكلام	١٠٥
الكاتب : دوتالد فـ ميلر	أهمية التورية	١٣١
المترجم : أحمد رضا محمد رضا		
التعريف بالكتاب		١٣٩

المقالات المنشورة في مجلة ديوجين التي تعبر بحرية عن أكثر الأفكار تنوعا واختلافا
لا يعتبر الناشر ولا هيئة التحرير مسئولين عنها بأي حال •

عناصر لنظرية في الحدود (التخم) ★

كلود رافستين

Claude Raffestin

مفاهيم الحدود والتخم

الحد (باللاتينية limes : طريق يحد حقلا) يضم بعامة التخم ولكن ما هو أصل الحد ، أى التخم ؟ أنه سلطة ، قوة ، فى وسعها أن تمارس « الوظيفة الاجتماعية للشعيرة ، والدلالة الاجتماعية للخط ، والحد الذى ينتج شعيرة المرور والتعدى » (بورديو Bourdieu ص ١٢١) . الحد ، وهو خط مرسوم ، يقيم نظاما ، ليس ذا طبيعة مكانية فحسب ، ولكنه أيضا ذو طبيعة زمانية ، بمعنى أن هذا الخط لا يفعل فقط « هنا » من « هناك » ، ولكن أيضا « من قبل » و « من بعد » . هذه الطبيعة المزدوجة تتناولها أسطورة بناء روما . كل حد ، وكل تخم ، شيء عملى ينشأ ادارة ، وهو ليس اعتباطيا . وثمة جهد يبذل أصلا لتبريره بشعيرة دينية ، وفيما بعد بقضية سياسية .

نرى ، تبعا للمؤلفات فى النظم الأندو أوربية ، أن الفكرة مادية ، وكذا معنوية : « الخط المستقيم » يمثل القاعدة regula الإدارة التى ترسم الخط المستقيم « هى التى تحدد القاعدة . المستقيم ، فى المجال المعنوى ، هو نقيض الملتوى ، والمقوس (بنفينست Benveniste ١٩٦٩ ، ص ١٤) : « يتعين الانطلاق من هذه الفكرة المادية تمام فى أصلها . لكن يمكن فهم ال rex (العاهل) ، والفعل negere . هذا المفهوم المزدوج يتبدى فى العبارة الهامة regere fines وتدل على العمل الدينى ، العمل البنائى الأول ، وتدل حرفيا على « رسم التخم بخط مستقيم » . هذه هى العملية التى يؤدبها الكاهن الأعظم لبناء معبد ، أو مدينة ، وتجري بتجديد الحيز المكرس على الموقع ، وهى عملية تتجلى طبيعتها السحرية : فالقصد تحديد الجزء الداخلى والجزء الخارجى ، مملكة ما هو مقدس ، ومملكة ما هو مدنس ، الاقليم الوطنى ، والاقليم الأجنبى . هذا التخطيط يجرىه الشخص الذى يتمتع بأعلى السلطات ، rex

(★) التخم (الجمع تخوم) : الحد الفاصل بين أرضين - المعجم الوسيط .

الترجم : أحمد رضا محمد رضا

(المعامل) (بنفينيست) ١٩٦٩ ، ص ١٤) • يقول بنفينيست أيضا :
« يجب أن لا نرى في rex المعامل ، بل بالأحرى ذلك الذى يرسم
الخط » ...

الحد : تعبير عن السلطة التى تمارس ، وهو أول شكل فى ممارسة
سلطة أساسها العمل ، أى ما فى إمكانه تحويل البيئة المادية ، والبيئة
الاجتماعية •

وكل كائن حى يواجه فى واقعه العمل ، وفى معرفته الأشياء فكرة
الحد • والتفكير يتضمن بذاته نظاما من الحدود ، وهذا النظام تكونه
اللغة : « حدود لفتى هى حدود دنيا » (فينشتاين Wittgenstein ١٩٦١ ،
ص ١٤١) • والواقع أن أى تصرف يترجم بعلاقات مع البيئة ، وصلات
بالكائنات والأشياء يتطلب أن توضع له حدود • وفكرة الحد موجودة
فى كل مكان ، وليس فى الامكان الإفلات أو الخلاص منها ، وتنتمى الى
تلك الفئة التى توصف بأنها ثابتة ، لا تتغير • ومع ذلك فانها تعمل
ضرورتها البديهية بعدم الاهتمام بالتمسك بها ، ويمكن التخلص منها
بأن توصف بأنها تصفية ، وهذا نعت غير صحيح ، ولا أساس له ، كما
سنوضح ذلك • ومن ثم فنحن لانعرف للحد تاريخا أو نظرية (رومر
Rohner ، مول Moles ١٩٧٢) •

ومع ذلك فالحد يضع الفرق ، والحد يلازم الأساطير الكبرى ، وكل
النظريات المتعلقة بنشأة الكون : « الرب سعى النور نهارا ، وسمى الظلمات
ليلا ، فكان هناك مساء ، وكان هناك صباح ، وكان هذا أول يوم ،
(سفر التكوين ١٥) ورومولوس قتل أخاه الذى جرؤ على عبور الأخدود
المقدس الذى حدد فيما بعد مدينة روما • وفى هذه الحالة فإن الحد يحمل
فرقا ، أو نقول اذا شئنا ان الفرق يستثير الحد • الفرق والحد جوهريان ،
لأنه « حيثما ينعدم الفرق ، يندلع العنف » (جيرار Girard ١٩٧٢ ،
ص ٨٧) • وعلى ذلك فالحد ليس هو ما يختص هنا وهناك بصورة
عشوائية ، انه نتاج علاقة : « كل انسان ينمى صلاته بخيوط كخيوط
العنكبوت ، لها بعض خصائص الأشياء ، يحبكها فيصنع منها شبكة
تحمل وجوده » (Von Uexkuehl ١٩٦٥ ، ص ٢٧) • وبهذه الصلات
يشبع الفرد حاجاته ، أو يحاول أن يشبعها ، وبعبارة أخرى (يتزود
بكمية الطاقة والمعلومات اللازمة ليحافظ على بنيته (لابوريت Laborit
١٩٧١ ، ص ٢ - ٣) • وفى غضون هذه العملية تتحدد « عقدة » ، أو « اقليم
يحتوى على مجموع الأشياء الضرورية » (لابوريت ١٩٧٩ ، ص ٩٤) •
يقول مول ورومر ان « مجال الحرية » هذا لا يتحدد بصورة عشوائية ،
وانما بقوانين لها طبيعة فيزيائية ، وأحيائية ، واجتماعية ، وأخلاقية ،

واحصائية (مول ، ورومر ١٩٧٢ ، ص ٢٣ - ٢٤) . كيف يكون الوجود عشوائيا ، مادام أنه نسيج الصدفة والضرورة بالمعنى الذى يعطيه مونود Monod لهذين المصطلحين ؟

كل تشابك يعبر عن مشروع ، والحدود تشكل معلومات نبني الاقليم . ونحن هنا نؤيد لابوريت الذى كتب يقول : « لا يبدو اذن أن هناك غريزة للتملك ، انما هناك فقط جهاز عصبى يعمل فى حيز مشبع ، تشغله اشياء وكائنات تتيح الاشباع » (لابوريت ١٩٧٩ ، ص ٩٤) . ترى ما معنى هذا القول ؟ معناه أن الجهاز العصبى يحفظ عن ظهر قلب الأفعال المشبعة ، بخلاف غيرها من الأفعال ، وأن هناك تعلمًا وتدريبًا ، وأن مهمة الثقافة الاجتماعية تقتزن بمهمة علم الأحياء . ومن ثم ينبثق سطح مبنى مشترك ، أحيائي واجتماعي ، ليس فيه نقل من علم الاجتماع الى علم الأحياء ، ولا تماثل بين علم الاجتماع وعلم الأحياء . وانما هناك مستوى اجتماعي شامل . ومستوى أحيائي مشمول (لابوريت ١٩٧٩ ص ٩٤) وفى كل الأنواع الإقليمية ، من الحيوان الى الإنسان ، يلاحظ ظهور نظم سيمية ، تتيح الرسم ، والتقسيم ، والتحديد ، وبعبارة واحدة المفاضلة (أردري Ardrey ١٩٦٦) .

والتخم ، بالمعنى الجغرافى والسياسى ، ليس فى نهاية المطاف سوى حاولنا من مجموع الحدود ، وطائفة التخوم تحتويها طائفة الحدود ، كما حاولنا أن نعرفها أنفاً وعملية انبثاق التخم ، وتطورة ، ورسوخه ، شبيهة بعملية أى حد من الحدود ، ولكنها ببساطة أكثر تعقداً من بعض الوجوه ، وفى الظاهر أكثر انطباعاً بالسمة الاشتراكية ، وبخاصة أكثر توغلا فى الواقعية التاريخية .

وفكرة التخم ليست وحيدة المعنى ، فيمكن تعريفها بوجه عام بعبارة تتعلق بالمناطق أو بالخطوط ، بمنطقة متاخمة ، أو خط متاخم : بالانجليزية boundary « حد » ، frontier « تخم » . وقد احتفظت الانجليزية فعلا بالفرقة بين اللفظين ، فى حين تتردد الفرنسية بين كلمة marche وكلمة frange pionnière (هذب رائد) للتعبير عن التخم .

والواضح أن كلمة marche (مسيرة) ، وهفوهها سياسى قديم ، أو frange pionnière (الهذب الرائد) الذى يعبر عن ديناميكية لم تستنفد بعد ، يعرفان بالأحرى بقوى طاردة مركزية ، فى حين أن التخم يبدى بالاكتر قوى جاذبة نحو المركز . ففي الحالة الأولى توجيه للقوة صوب المحيط الخارجى وفى الحالة الثانية توجيه لها صوب المركز . « والمسيرة » أو « الهذب الرائد » تتميز بعلاقات اجتماعية ساسية ، لعلها بدائية . وهى

على أية حال غير مكتملة لأنها تواصل ضم مناطق أخرى . بترددات أو موجات متوالية . أما التخم فإنه بالعكس علامة لمجتمعات بلغت درجة متقدمة من النضج السياسى والقانونى . والتخم يسيطر عليه المركز ، ويخضع لقانون وضعى (كريستوف Kristof ١٩٦٧) .

وتكشف منطقة التخوم عن مجتمع نشيط متحرك ، حدى بدرجة ما ، عدوانى بالنسبة للكائنات والأشياء ، غاز فى الكثير من الأحيان ، ويلزم موقفا دفاعيا فى بعض الأحيان (تيرنر Turner ١٩٦٣) . أما خط التخوم فإنه يعبر عن الحد الذى تستطيع الحكومة أن تمارس بداخله سلطتها القهرية . وعلى ذلك فالفكرة الأولى تعرف بالأحرى بأنها ممارسة سلطة واقعية ، فى حين تقوم الثانية على سلطة شكلية ، قانونية فى جوهرها . وثمة ما يفرى بالقول بأنه من الناحية التاريخية تسبق احدى الفكرتين الثانية ، ولكن الأمر ليس كذلك ، فقد تكون الفكرتان متزامنتين ومتعاصرتين ، وتميزان فى أماكن وأوقات مختلفة اقليما واحدا بعينه .

تطور فكرة التخوم

تدين فكرة التخوم ، كما نفهمها فى الوقت الحاضر بقدر كبير ، لذلك العرض الإقليمى الذى تقدمه الخريطة . لذلك فهناك من يدعى أن « التخوم الخطى حديث العهد » (Guillemain ١٩٧٣ ، ص ٢٥٩) ، وإن كان صحيحا أن الحد الرومانى *limes* ليس تخما وإنما هو حد للاحتلال العسكرى . ومع ذلك فالصحيح أيضا أن الأسوار التى شيدت فى أجزاء كثيرة من الإمبراطورية تجسد طابعا خطيا حديثا . والأمر كذلك فى شأن سور الصين العظيم . ترى ما المقصود من هذه الأسوار ؟ أنها ابنية غير متصلة تشهد بضرب من الجنون لأن تشييدها استنزفت موارد ضخمة . ولم تكن تلك حدودا سياسية ، بالمعنى الحديث ، ولكنها حدود لمجتمع . وبالأحرى لحضارة ، إنها انقطاعات توضح التباين بين حضارة مستقرة ، وحضارة مرتحلة ، ولا تواجه مكانين أحدهما بالآخر فقط ، ولكن أيضا زمانين ، إيقاعين يصعب التوفيق بينهما . لذلك ليس من المؤكد أن هذه الانقطاعات « كان لها فضل فى مجال الإدارة الداخلية للاقليم أكثر من توليها الدفاع عن الإقليم ضد الأخطار الخارجية » كما يعتقد بول كلافال Paul Claval (كلافال ١٩٧٨ ص ٢٥) . التخوم والأسوار تعبر عن أحوال داخلية وخارجية تضفى عليها معنى مزدوجا : منطقة ، وخطا ومن خصائص الإمبراطوريات أن تستفيد على محيطها الخارجى من تناقض ظاهرى ، فهى تقيم حدودا لتفرض نظاما وإدارة ، ولكنها تخرق هذه الحدود لتتضم إليها بقاعا جديدة وتخضعها .

وإذا كان هناك عصر كان فيه موضوع الحدود مجهولا ، وبالأصح مستترا ، فذلك هو العصر الوسيط ، ويرجع ذلك الى التنظيم السياسي الذي كاننا قائما «على علاقات شخصية أكثر منه على علاقات اقليمية» (Guillemain ١٩٧٣ ، ص ٢٥٩) . فالرابطة الاقطاعية ، الشخصية في جوهرها ، التي تنعقد أو تنفك ، تدخل في دائرة نفوذ ، أو تخرج منها . وفي هذه الظروف لا تقتضى « الدولة الشخصية » حدودا ، بل تستلزم علاقة بين عاهل ورعية (بنفونوتي Benvenuti ١٩٧٣ ، ص ١٦) . ولا يعنى هذا بداهة أن العصر الوسيط كان يجهل تعيين الحدود ، يشهد بذلك الكثير من النصوص التي تشير الى الحدود ، والطرق ، والأنهار ، الخ ، المستخدمة لوضع حدود القضاء . والمسألة ببساطة ليست مسألة خطية كما نفهمها في الوقت الحاضر .

وتتبع فكرة الحدود الخطية مع ظهور الدولة الحديثة ابتداء من القرنين الرابع عشر والخامس عشر . وأصل كلمة frontière (حد ، تخم) في مختلف اللغات الأندو أوروبية ، نجده كثيرا بين القرنين الثالث عشر والسابع عشر frontier في القرن الثالث عشر Confine في القرن الرابع عشر Grenze في القرن الخامس عشر . boundary في القرن السابع عشر) . وتفرض الدولة الحديثة مبدأ التخوم الخطية ، بمثابة فكرة على الأقل ، لانه ذو طبيعة اقليمية . وتصبح الصلة بين الدولة ورعاياها ، أو الدولة والوطنين هي الاقليم الذي هو موضوع السيادة : « يعتبر رجال القانون في الدولة الحديثة الاقليم موضوعا لحق عيني » (بنفونوتي ١٩٧٣ ، ص ١٧) . ومع ذلك فبعد مرور زمن طويل على ظهور الدولة الحديثة تصير خطية التخوم ظاهرية أكثر منها واقعية ، ظاهرية بما هو مرسوم على الحرائط ، ولكنها صورة مهتزة في الواقع المعيشى . وكان لزاما الانتظار حتى القرن الثامن عشر . وبخاصة الثورة الفرنسية ، لتأكد « الخطية » . وتتجلى هذه المشاغل منذ اعداد معاهدة بازل ، وفي المناقشات المرتبطة بالتصديق عليها . ومع ذلك لم يكن بد من انتظار معاهدة كامبو فورميو Campo-Formio لرؤية « حدود (تخوم) خطية ثابتة بدقة » (Guillemain ١٩٧٣ ص ٢٦١) . ولعل هذا التأكيد غير حاسم لانه يمكن العثور على أمثلة لم تكن معروفة تماما في القرن الثامن عشر ، أمثلة تأكد فيها الطابع الخطى . ومع ذلك فان معاهدة كامبو فورميو تعتبر اجمالا نقطة استدلال جيدة .

وبحلول القرن الثامن عشر تبرز فكرة الحدود الطبيعية (*) ، أكثر

(*) يستخدم مصطلح « الحدود » بعامية في مجال القانون الدولى العام ، بدلا من كلمة تخوم - المترجم .

مما كانت في القرن السابع عشر ، ورغم ما قد كتب في هذا الموضوع :
 « من النادر أن نجد في القرن السابع عشر مؤلفا يدافع عن نظرية الحدود
 الطبيعية » (أندريه André ١٩٥٠ ، ص ٢) . وكلمة « طبيعة » هي
 الكلمة الأساسية في القرن الثامن عشر ، وثباتها في موضوع الحدود
 لا يعادله إلا الوهم الذي تستثيره (جيشونية ، ورافستان Guichonnet ،
 Raffestin ١٩٧٤ . ص ١٩) وهناك جملة معروفة قالها بريسو Brissot
 لديمورييه Dumeriez « أقول لك فكرة انتشرت هنا ، ذلك أن الجمهورية
 « أقول لك فكرة انتشرت هنا ، ذلك أن الجمهورية الفرنسية ليس لها حد
 سوى نهر الراين » . ورغم أن فكرة الحدود الطبيعية لا تثبت مع
 التحليل فإنها اكتسبت قيمة كبيرة باعتبارها علامة . حتى أنها دامت
 إلى وقتنا الحاضر . ومع ذلك فلو سلمنا بأن الحدود (التخوم) ،
 شأنها شأن سائر الحدود ، هي تحتاج علاقة فانه لا مناص
 عندئذ من رفض الحدود الطبيعية ، لأن معنى ذلك التسليم مقدما . وقبل
 أي تصرف ، بأن صنوف الانقطاع الشكلي لها عند الناس قيمة الحدود .
 والواقع أن تطبيع الحدود كان أداة لضم الأراضي والاضطهاد .

هل لنا أن نذكر أنه « لا وجود لمكان أو زمان يغير كائن حي » ؟
 (Uexkuell ١٩٦٥ ، ص ٢٦) . الناس هم الذين ينشئون الحدود
 والتخوم بفضل ممارستهم العملية ، ومعرفتهم الأماكن ، أما « الطبيعة »
 فإنها لا تخلق سوى عوارض يمكن أن نضيف عليها صفة الحدود ، وهي
 صفة ذات طابع تاريخي ، ومن ثم يمكن طرحها على بساط البحث .

وعلى أية حال فالحدود الطبيعية أثارت ردود فعل ، وظهرت الحدود
 القومية التي دافع عنها الألمان . حين كتب فيشته Fichte خطبة
 للأمة الألمانية . ولم تكن الفتوحات النابليونية غريبة عن فكرة الحدود
 القومية المبينة على اللغة ، أو الجنس ، أو الثقافة . وانا لنعرف
 المناقشات التي أدت إلى مبدأ القوميات في القرن التاسع عشر .

وتطورت بالتوازي فكرة الحدود القصوى للإمبراطورية ، التي دافع
 عنها كيرزون Curzon بالنسبة للإمبراطورية البريطانية ، وبخاصة
 الهند . ويرى كيرزون أنه يتعين ربط الخط بالمنطقة في المجال
 الاستراتيجي . وفكرة الحدود القصوى للإمبراطورية قديمة ، يمكن
 أرجاعها إلى معاهدة تورديسيلاس Tordesillas في أواخر القرن
 الخامس عشر ، وهي التي أقامت خطا يفصل الإمبراطورية الإسبانية عن
 الإمبراطورية البرتغالية . هذا المفهوم الإمبريالي للحدود أحسن التعبير
 عنه راتزل Ratzel وأتباعه في علم الجغرافيا السياسية : غشاء

محيطى خارجى يتغير شكله تبعا لتوسع الدولة . كذلك فان تعبير جاك
أنسيل Jacques Ancel ، ومضمونه أن « الحدود يمثلها خط
سياسى متساوى الضغط » ، هو تعبير بليغ فى هذا الخصوص (أنسيل
١٩٣٨) .

وفى مقابل فكرة الحدود الامبريالية تطورت فكرة الحدود التى
تتقرر بالتفاوض أو بالتعاقد ، وتكون موضوعا لمناقشات بين طرفين أو
أكثر . والموضوع من حيث المبدأ يتعلق بعدم الالتجاء الى القوة فى تعيين
الحدود ، مع احترام ارادة الشعوب بدلا من ارادة الأمراء . وكان الأمريكيون
الذين استسلموا هذا الروح التعاقدى فى اعلان استقلالهم أنصارا لهذه
الفكرة . ومع ذلك لم تكن المفاوضات المتعلقة بالحدود الكندية والحدود
المكسيكية مطبوعة دائما بهذا المبدأ الجميل .

هذه التذكرة التاريخية لأنماط الحدود ليست الا جزئية . ومع ذلك
يكفى اظهار الطبيعة العلائقية ، ومن ثم اللا تصفية ، للحدود التى
لا تتعين الا بالروابط التى يوثقها شخص واحد ، أو مجموعة من
الأشخاص مع المكان . الحدود ممارسة عملية ، وهى فى الوقت نفسه
معرفة لواقع اقليمى فى مكان ما ، ولحظة معينة . فاذا تغير نظام العلاقات
صار من المحتمل اعادة البحث فى مدى ملائمة الحدود لنشاط أو آخر .
ولا يعنى هذا أن تخطيط الحدود يجب أن يتغير ، لأننا نلتزم بذلك دوما :
أن نجرى تعديلات تؤدى الى حانة لا تحتل من عدم الاستقرار الذى
يخلق الفوضى . وفى الامكان التخفيف من عدم ملائمة الحدود باجراء
تصحيحات بسيطة تتم بتسويات محلية ، ومبادلات للأراضى على أساس
التكافؤ ، أو بتنظيمات تأسيسية ذات طبيعة قانونية . الحدود اتفاقية ،
وليست بأية حال تصفية .

وسوف نتناول سريعا مسألة تعيين الحدود من وجهة النظر التقنية .

تعيين الحدود

لم يكن بد من انتظار حلول القرن التاسع عشر ، وهو العصر الذى
فرض فيه القياس الخطى نفسه لكى تتجلى بدقة قواعد انشاء الحدود .
ومن حيث المبدأ تجرى الأمور على ثلاث مراحل : التعريف ، والتخطيط ،
ووضع الحدود .

التعريف مهمة المفاوضات أو المعاهدات ، وهو شفاهى تصورى
دقيق ، أو شبه دقيق ، فى نطاق المصطلحات الجغرافية المستخدمة ،

وأسماء الأماكن المذكورة . ومع ذلك فهناك اختلاف محسوس عن الواقع الإقليمي ، فإن بقيت الأمور على هذا الحال فإن الحدود لا يكون لها صفة واقعية .

أما التخطيط فانه مهمة واضحة الخرائط الذين يعملون بخرائط على مقياس واسع ، كما يعملون في الوقت الحاضر على صور فوتوغرافية جوية ، ومن ثم يقدمون صورة دقيقة بقدر المستطاع للحدود اعتبارا من هذه الوثيقة ، المتمثلة في الخريطة .

يأتى أخيرا وضع الحدود الذى يجرى على الموقع ، ويجب أن يوفق بين الخريطة والاقليم ، بين « الرسم » و « ما هو مرسوم » . ويمكن تجسيد الحدود بواسطة صوى (جمع صوة : ما نصب من الحجارة ليستدل به على الطريق - المعجم الوسيط) ، أو جدران ، أو أسيجة (جمع سياج) أو خطوط من حجارة ، أو أبنية بدائية ، أو علامات على الطبيعة ، ان لم يكن فى المستطاع وضع الحدود على نتوءات أو انقطاعات فى التضاريس (بوجز Boggs ١٩٤٥) .

والجدير بالذكر أن هذه المراحل الثلاث تكون غالبا منفصلة بعضها عن بعض بفترات زمنية طويلة . وعلى أية حال يتطلب وضع الحدود وقتا قد يكون طويلا للغاية . والكثير من الحدود فى العالم ، كما فى افريقية مثلا ، قد عنتت فحسب ، ولم يتم وضعها بعد . وقد تم تثبيت الحدود الأمريكية الكندية بين عام ١٧٩٢ وعام ١٩٢٥ . أما الحدود الفرنسية الإسبانية على جبال البرانس ، التى عنتت بالفعل منذ القرن الحادى عشر ، فانها لم تخطط الا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر (ديون Dion ١٩٤٧) .

وأخيرا ، ما معنى تلك المراحل . مراحل تحديد التخوم ؟ أولا : اناحة حصيلة ثمينة فى الغالب من المعلومات ، تساعد الدول فى أن تعرف بالضبط مدى اتساع سلطتها ، وتمحو فى الوقت نفسه أكبر قدر من أسباب النزاع المتعلقة بعدم الثقة فى الرسوم . غير أن هذه الحصيلة من المعلومات تتكلف فى الوقت نفسه مصروفات باهظة ، لأن وضع الحدود قد يكون عسيرا ، ويستغرق زمنا طويلا ، ويترتب على ذلك تأخر المرحلة الأخيرة فى الكثير من الأحيان . ومع ذلك فإن وضع الحدود لا غنى عنه حيثما يكون عاملا من عوامل النظام ، والاستقرار ، والضبط .

الواضح أن هذه المراحل الثلاث تتعلق بالحدود الأرضية : ذلك لأنه من العسير ، بل من المستحيل ، من عدة وجوه ، تصور وضع حدود

بحرية ، ومن باب أولى حدود جوية • وعلى ذلك فان تعريف الحدود البحرية والجوية ، ووضعهما يثيران مشاكل عويصة •

وابتداء من الاكتشافات الكبرى ، وبخاصة منذ النصف الثاني من القرن السادس عشر ، بدأت الشعوب ذات الميول البحرية « تفكر » في البحار : « كان الهولنديون أول من اعترف بالحاجة الى منطقة بحرية مجاورة للساحل ، تنتمي الى الدولة (سانجوين Sanguin ١٩٧٧ ، ص ١٣٩) • وفي القرن السابع عشر ظهرت نظريتان متضاربتان : نظرية « البحر الحر » Mare Liberum التي دافع عنها هوجو جروسيوس Hugo Grotius ، ونظرية « البحر المغلق » Mare Clausum التي دافع عنها جون سلدن John Selden أما النظرية الثانية ، وهي من وحى بريطاني ، فانها تراجعت في أواخر القرن السابع عشر ، إذ اتضح تعارضها مع ارادة التوسع الاستعماري (سانجوين ١٩٧٧ ، ص ١٣٩) • وفي القرن الثامن عشر وضع الفقيه الهولندي كورنيليس فان بنكيرشوك Cornelius Van Bynkershak في كتابه : DeDomino Maris Dissertatio ونسق مصطلحا لم يزل بالاجمال صالحا من حيث المبدأ : مصطلح المياه الإقليمية ، ومصطلح البحر الاقليمي • وقد تحدد عرض المياه الإقليمية في القرن الثامن عشر بثلاثة أميال بحرية ، أي أنه على وجه التقريب أقصى نقطة تصل اليها قذيفة المدفع وقتئذ •

والفكرة في ذلك أن المياه الإقليمية هي تلك التي تستطيع الدولة حمايتها ابتداء من الشواطئ • وبعد الحرب العالمية الثانية أعيد البحث في هذا المبدأ • وفي عام ١٩٥٨ أخذت بعض الدول البحرية بقاعدة الأميال الثلاثة (٤٨ دولة من بين ٧٣) • وفي السنة نفسها ، في المؤتمر الأول للقانون البحري الذي انعقد في جنيف ، وضع تشريع يفرض منطقة عرضها ١٢ ميلا فيما بعد المياه الإقليمية (سانجوين ١٩٧٧ ، ص ١٤١) •

وأقر المؤتمر الثاني المنعقد عام ١٩٦٠ مبيداً الاثنى عشر ميلا باعتباره مبدأ المياه الإقليمية • ومع ذلك فان حركات الاستقلال والتحرر من الاستعمار من جهة ، والمشاغل الاقتصادية (مصائد الأسماك ، الموارد البترولية) والمشكلات المرتبطة بالتلوث من جهة أخرى ، أدت الى تفرق الاجماع النسبي • وفي عام ١٩٧٣ ، عشية المؤتمر الثالث للقانون البحري ، كان عدد الدول البحرية التي أحصيت في العالم ١١١ دولة ، تمسك ٧٪ منها بمبدأ الاثنى ميل ، و ٥٠٪ بمبدأ الاثنى عشر ميلا للبحر الاقليمي (سانجوين ١٩٧٧ ، ص ١٤١) • ومن ذلك الجين شاع نوع من

الاضطراب ، والفروق الملموسة على أية حال بين البلاد . وننوه على سبيل التذكرة بأنه لتحديد المياه الإقليمية تستخدم طريقة « الرد » *réplique* أو طريقة الخط ذى القاعدة الاتفاقية ، أو الطريقة المسماة بطريقة الغلاف (جيشونية ورافستان ١٩٧٤ ، ص ٤٠) .

والمشكلة أكثر تعقدا فيما يختص بالفضاء الجوى : فالى أى حد تمتد سيادة الدولة فى الأجواء ؟ وهل هناك أقصى مدى لارتفاع السيادة الوطنية على الفضاء الجوى ؟ (سانجوين ١٩٧٧ ، ص ١٦١) . فلو طبقنا مبدأ بنكيرشوك المجرى كان معنى ذلك أن الفضاء الجوى هو الفضاء الذى يمكن الدفاع عنه انطلاقا من الأرض . الا أن هناك فى هذا الخصوص نظريات متضاربة : فالهواء جزء لا يتجزأ من إقليم الدولة ، أو أنه جزء لا يتجزأ من الإقليم مع الحق فى حرية المرور فيه . وعلى الرغم من العديد من المؤتمرات فليس هناك إجماع دولى فى هذا الشأن ، وبالنسبة للفضاء الخارجى ، والهواء الجوى ، يبدو أن هناك حدا بين الفضاء الخارجى والهواء الجوى ، بين ٤٠ كم و ١٦٠ كم . وثمة اتفاقيات من عام ١٩٦٧ الى عام ١٩٧٦ شملت نظام الكون لتجنب المطالبات الإقليمية بشأن القمر ، وتجنب تطبيق النظم العسكرية عليه ، والسماح لكل الدول باستغلال الموارد الكونية (سانجوين ١٩٧٧ ص ١٦٣) . وعلى ذلك يمكن القول بأن المرور الجوى مقيد ، فى حين أن المرور الكونى حر ، وهذا أمر جليل الفائدة لكل ما له علاقة بالاتصالات عن بعد .

وبخصوص تعيين الحدود يلاحظ أن دقة المعلومات تتناقص من الحدود الأرضية الى الحدود الجوية مروراً بالحدود ذات الطبيعة البحرية .

على أن المعلومات ليست غاية فى ذاتها ، فهى ضرورية لتجنب الارتباك الذى يسبب المنازعات . مرة أخرى : المقصود هو العمل على تجنب اضطراب العلاقات ، بتزويد نظم التغم والحدود بالمعلومات .

ويعق لنا أن تتساءل عن السبب فى ضرورة بذل كل هذه الجهود لتثبيت الحدود وإقامتها . والإجابة فى هذا الشأن بسيطة نسبيا : ذلك أن الحدود تؤدي مهام يصير أداؤها أكثر سهولة وفاعلية أيضا بوجود تخطيطات دقيقة . فكل حد ، وكل تخم ، يصير ذا وظيفة ، أما الحدود التى لا وظيفة لها فلا مبرر لوجودها ، ومن ثم تميل الى التلاشى أو « الامحاء » . والفكرة التقليدية لدى غالبية حركات الادمج والتكامل الاقتصادى والسياسى والثقافى التى تؤدي الى « محو » الحدود لا معنى

لها الا اذا اختفت أيضا الفروق التي تحملها الحدود ، والا فان هذه الفكرة واهية ، مجردة من المعنى ، ولا أساس لها .

والوظائف توصف بالنسبة للأشخاص والأشياء التي تتحكم في تحركاتهم ، أو تقيدها ، أو تستبعدا كلية . الحدود أداة حقيقية ، يمكن ضمها لطائفة النظم « السيمية » لدى الهيئات السياسية . وثمة وظائف أساسية ثلاث : الوظيفة القانونية ، والوظيفة المالية ، والوظيفة الرقابية .

بالوظيفة القانونية يتبين لنا سيطرة مجموعة من التنظيمات القانونية داخل مجال محدود ، هو المجال الاقليمي الذي يطبق في داخله انقانون الوضعي للدولة .

اما الوظيفة المالية فلها عدة أهداف : الدفاع عن السوق الوطنية بفرض ضرائب على المنتجات الأجنبية ، تغذية الميزانية ، القيام بدور سياسة اقتصادية أولية . انها ولا شك الوظيفة التي تبدو في الكثير من الأحيان سلبية .

واما الوظيفة الرقابية فانها تتولى رقابة الناس والأموال لحظة عبور الحدود : رقابة حركات الهجرة ، والأموال ، ورؤوس الأموال ، وكل رقابة تمارس بمقتضى معايير اقتصادية واجتماعية وثقافية .

ولنا أن نذكر أيضا الوظيفة العسكرية للحدود ، والوظيفة الايديولوجية التي تتجسد في « الأسوار » ، و « الستائر » الحديدية ، « وستائر الخيزران » .

والوظيفة العسكرية لا اهمية لها في الوقت الحاضر ، الا فيما يتعلق بالأسلحة التقليدية ، ولكنها فيما يختص بالوظيفة الايديولوجية تحول الحدود الى سيادة لا تميز بين اقليمين فقط ، ولكن أيضا بين « اقليمين زمنيين » ، بين تنظيمين مكانيين وزمانيين .

ولنا أن نفكر انه في نطاق التكامل تبقى وظيفة ، هي وظيفة قانونية . لذلك فان فكرة « محور » الحدود ليست الا وهما من الأوهام . ثم ان هذا خطأ ، ذلك لأن كل عمل انما يأخذ الفروق في الاعتبار ، كما اشرنا من قبل . واذا كانت الحدود قد أطلقت ارتكاسات عاطفية فان ذلك لا ينجم الا عن استخداماتها ، في الماضي وفي الحاضر ، لا عن طبيعتها الآلية .

أنماط الحدود

عرفت الجغرافيا السياسية أصنافا عديدة من الحدود : فهناك من هم مفرطون في تبسيط الأمور ، يميزون الحدود الطبيعية من الحدود الصناعية ، وحدود أخرى أحسن اعدادا مثل حدود « بوجز » Boggs وحدود هارتشورن Hartshorne

وتصنيف « بوجز » تشكلى (مورفولوجى) ، أو ظاهراتى (فينومينولوجى) حسب تعبير ستيفن ب. جونز Stephen B. Jones انه تصنيف نموذجى ، وصفى للغاية ، يمكن القول أخيرا بأنه موضوعى ، ويشمل أربعة أنماط رئيسية . فهناك النمط الطبيعى ، وفيه دعامة للحدود ، تتمثل فى ذروة جبل ، أو خط تقسيم مياه ، أو صحراء ، أو جدول ، أو نهر ، أو قناة ، الخ . فالحدود الفرنسية الاسبانية فى بعض أجزائها تطابق الى حد ما هذا النمط . والأمـر كذلك بالنسبة للحدود الفرنسية الإيطالية فى جبال الألب ، ومع ذلك فلا مجال هنا أيضا لتطبيق المبدأ الفيزيوجرافى (نسبة الى الجغرافيا الطبيعية) . أما الحدود الأمريكية المكسيكية ، من خليج المكسيك الى « البازو » El Paso ، فانها تتطابق مع نهر جراندى Rio Grande ، ولكنها بعد ذلك تتبع نمطا هندسيا .

والنمط الهندسى هو الذى تتعين فيه الحدود بمقاييس آلات الرصد ، على خطوط طول ، أو خطوط عرض ، أو أقواس ، أو مسارات منحرفة . ومن أقدم الأمثلة لهذا النمط بالتأكد ما نجم عن تقسيم « العالم الجديد » الذى حاول اجراءه الاسكندر السادس فى عام ١٤٩٣ ، فأعطى اسبانيا الأراضى الواقعة على بعد مئة فرسخ غربى آخر جزيرة من أرخبيل أزورس Açores . وأعيد النظر فى هذا التقسيم وتصحيحه فى معاهدة تورديسيلاس فى أعقاب ردود الفعل البرتغالية . وكثير من الحدود الإفريقية تنتمى الى النمط الهندسى ، وتتعارض تماما مع الحقائق البشرية ، والعرقية ، واللغوية ، والقبلية . وإذا كانت الحدود الهندسية ملائمة فى الظاهر ، فإن تخطيطها ليس كذلك .

ويتحدد النمط « الانثروبوجيوجرافى » (الجغرافى البشرى) وفقا لمعايير ثقافية ، وعرقية ، ولغوية ، ودينية ، الخ . انها حدود تستند الى مبدأ القوتيات ، وهذا النمط من الحدود يصلح للجماعات لأنها تراعى وحدتها ، وهى أقل مما قد يتبادر الى الذهن .بقى أخيرا النمط المركب الذى يقرن عدة عوامل تؤخذ معا فى الاعتبار عند تعيين الحدود ، وينتمى الكثير من الحدود الأوربية الى هذا النمط .

وعلى طول بعض الحدود الكبيرة ، يؤخذ في الاعتبار بالنسبة لها عدة أنماط « بحتة » ، ولكنها مع ذلك نادرة المثال . وبهذا المعنى فإن تصنيف بوجز Boggs ، رغم فائدته ، صعب التطبيق .

أما التصنيف الوراثي الذي ينسب لهارتشون ، ويرجع الى عام ١٩٣٦ فإنه يعمل على إبراز العلاقات بين الحدود ، وبين شغل الناس للأقاليم ، ويتمثل المبدأ في معرفة هل الحدود قد أقيمت قبل ، أو أثناء ، أو بعد اقامة العناصر العمرانية الرئيسية (Blig ١٩٧٣) . ويتيح هذا المبدأ استخلاص حدود سابقة كالحدود الأمريكية الكندية وحدود لاحقة ، وهي حالة معظم الحدود الأوربية ، وحدود مفروضة كحدود اسرائيل . وتنتمي خطوط الهدنة في الكثير من الأحيان الى النمط المفروض ، في حين تميز الحدود السابقة والحدود اللاحقة على التوالي مناطق « حديثة » ، ومناطق « قديمة » من حيث العمران .

هذه التصنيفات ليست اضافية ، وانما هي متكاملة ، بل يمكن الجمع بينها ، وتشابكها بنوع ما . وقد يكون في ذلك وسيلة من وسائل علم تاريخ الارض تعبر عن ظاهرة الحدود .

حاصل القول ان هذه التصنيفات قديمة ، ولم تعد تناسب ، في نطاق واسع ، مفهوما حديثا للحدود تحتاج اليه في الوقت الحاضر بعض علوم الانسان .

وفي الظروف الحاضرة ينبغي التفكير في تصنيفات تأخذ في الاعتبار العلاقات التي يحتمل أن تنشأ عبر الحدود ، ونحيل في هذا الخصوص الى كتابنا (جيشونية ، ورافستان ١٩٧٤ ، ص ٦١ - ٦٣) . ومن المرغوب فيه لأسباب يسهل فهمها أن تبقى الحدود ثابتة ، أو لا يطرأ عليها سوى تعديلات بسيطة . غير أن عدم تعديل ركيزة « الدال » لا يقتضى عدم تعديل « الدلالة » و « المدلول » . والحدود كما رأينا أداة ، وعنصر « سيمي » ، وتصورنا اياها يمكن ويجب أن يتغير لتتوافق مع العلاقات الجديدة التي تطرأ على النشاطات الانسانية . هذه في الواقع هي كل مشكلة مناطق الحدود التي ينبغي الافصاح عن دقائقها . وهناك شيء أكيد ، ذلك انه لا توجد حدود حسنة أو سيئة في ذاتها ، فليس هناك الا علاقات متناسقة وأخرى غير متناسقة بين الجماعات من البشر التي تستخدم الحدود استخداما حسنا أو سيئا لثبتي الأغراض . ويؤدي بنا هذا الى التصدي لنقطة أخيرة خاصة بالسلطة والحدود .

السلطة ، والحدود ، والتخوم

تبين لنا أن نظم الحدود والتخوم ، سواء كانت مادية أو لم تكن كذلك ، أفقية كانت أو رأسية ، ضرورية في جميع الأحوال ، وتتخذ أشكالاً شديدة التنوع ، وتحصّر فيما بينها حلقات متنوعة الأحجام ، ولكنها مع ذلك موجودة ، سواء بين الدول ، أو في داخلها . وتوثيق الروابط الإقليمية مظهر واحد من مظاهر السلطة . وإقامة الحدود الإقليمية تنبئ من جهة بالسلطة التي أقامتها ، ومن جهة أخرى بمقاصد هذه السلطة : « (٠٠٠) ليست الغاية من إقامة الحدود غاية علمية ، إنها تنفي إتاحة رقابة الناس . والمهم في ذلك هو اختيار الأبعاد الملائمة ، وتتوقف الأبعاد على ما ينبغي الحصول عليه من السكان : فهي مصغرة حين تكون السلطة متشددة ، ولكنها أكثر اتساعاً حين لا يتدخل الرئيس إلا في قطاع صغير من حياة كل إنسان » (كلافال Claval ١٩٧٨ ، ص ١٣٥) .

من الجائز القول ببساطة أن إقامة الحدود ترسم الإطار الإقليمي المشروع . اجتماعي - بالمعنى الواسع - وأنها تسهم بذلك في إعداد ايدولوجية . وإدراكنا الحدود يشترك في ايدولوجية قومية معرفة ، باعتبارها مشروعاً : « ما دامت الايدولوجية القومية بقيت حية كان هناك مبرر لرسم الحدود ، حتى ولو كان ذلك عسيراً . أن كل شعب يصبو إلى الاستقلال ، فهذه هي الكيفية الوحيدة لكي يتزود بينان اجتماعي كامل ، وأن يوزع أعضاءه على النطاق الكلي للنظم القانونية . والمزايا » (كلافال ١٩٧٨ ، ص ١٣٥) .

فاذا تغيرت السلطة ، وتبدلت الايدولوجية ، دخل نظام الحدود في أزمة ، وتعرض لأن يتهدم ، ألم يكن هذا هو ما حدث في فرنسا مع ثورة ١٧٨٩ ، أو في روسيا مع ثورة ١٩١٧ ؟

السلطة في حاجة إلى حدود وتخوم ، حتى تسيطر ، وتنظم ، وتوسع ، وتيسر الأمور ، وحتى تراقب ، وتحصّر ، وأخيراً لكي تردع . لذلك ينبغي الانتباه إلى كل تغير في فكرة الحدود والتخوم ، فكل تغير فيها لا يكون تغيراً بريئاً ، إذ ينتهي دائماً بالتأثير على حياة الناس من خلال معيشتهم اليومية الإقليمية .

مخطط لنظرية في الحدود

الحد (أو التخم) ببيان ثابت ، ان لم يكن تشكليا ، يتحدد بالسطح الفاصل بين المناطق الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية ، هذا السطح الفاصل يشكل ما يشبه جزيرة تنتج نظاما من الحدود بالنسبة للعالم الخارجى . هذا النظام من الحدود يتولى أربع وظائف جوهرية : الترجمة ، والتنظيم ، والمفاضلة ، والعلاقة ، وهى وظائف كبرى ينبى أن نحاول ايضاحها وشرحها .

فالحد ترجمة لغاية ، وإرادة ، وسلطة تمارس ، وتعبئة ، الخ . الحد هو أولا أثر ، وإشارة ، وعلامة . وقد سبق لنا القول ان كل كائن حى يصنع حدا واحدا ، أو عدة حدود : والوجود بمثابة بناء حدود ، واعداد اقليم اعتبارا من رقعة فى الفضاء والحد باعتباره أثرا يكشف عن نشاط ما ، وقوة ما ، ومدى هذا وذاك . وإلى جانب هذا الأثر نجد تماسكا ، وتنظيما ، وفيما وراءه ، ضعفا وتفككا . وكل تشابك يحكمه نظام من العوامل التى تتوازن ، ويعوض بعضها بعضا . ولا يمنع شيء من التفكير فى نظرية رياضية للحدود ، ونو كانت مثل هذه النظرية ولم تزل حلما « طوباويا » (خياليا ، مثاليا) . والحد أو التخم يمثل بنوع ما حالة متوسطة بين التفعيل (النقل من القوة الى الفعل) وبين امكانية الوجود . والتفكير بأسلوب لوباسكو يعنى معالجة الحد بعبارات فعالة (لوباسكو Lnpasco ١٩٧١ ، ص ٧٠ - ٧١) . ذلك لأن الحد ، باعتباره أثرا ، هو ترجمة لقوة ، لعمل ، ولكن من يقول « عملا » يقول أيضا « اعلاما » . وعند مستوى معين من انتاج الحد ، فيما وراء الأثر أو الدليل ، توجد العلامة التى تكشف عن رسوخ فعال ، وتكشف ايضا عن انبثاق معلومات . وعند هذه المرحلة من الترجمة يتفوق الاعلان ، الذى هو أعلى درجة من المعلومات . والنقش على النصب التذكارى لشهداء كافور (بيسمون) هو تعبير عن الحدود باعتبارها اعلانا « للمطالبة بالحدود المقدسة التى وضعتها الطبيعة تخوما للوطن ، فانهم واجهوا بشجاعة موتا مجيدا » . وعلى ذلك تمر الحدود بعملية تنقلها من الطاقة الى الاعلام . وعندما تنتهى العملية وتنبور بنوع ما فانها تصبح معلمة ، وأداة للتصنيف الاقليمى . والحدود باعتبارها علامة لافئة قد استخدمت بوفرة فى المصطلحات السياسية لتعبئة الشعوب والأمم . ولعل الحدود ، مع العاصمة فى مجتمعاتنا ، هى ملجأ من الملاجئ الأخيرة للتقديس القديم . هذه الطبيعة المقدسة هى على أية حال همزة الوصل فيما وراء الزمن بين أخدود رومولوس والحدود الوطنية المعاصرة . والحدود دائما أيديولوجية حيثما تكون معبرة عن مشروع اجتماعى سياسى . فالحدود

بين الشرق والغرب تنشأ من هذا التقديس الشعائري الذى يقيم عالمين يواجه أحدهما بالآخر .

الحدود نوع من النظم ، لأنها تقيم الحد لا بين أقاليم فقط وإنما أيضا بين « مستودعات » أى « جيوب » زمنية . الأقاليم مجموعة من « الموارد » التى تملكها جماعة من الناس أقامت حدودا لها . الحدود هى فى وقت واحد تنظيم سياسى ، واقتصادى ، واجتماعى ، وثقافى ، انها تفصل مناطق مترابطة ، تشيع فى دخولها ممارسات ، ومعارف ، وأدوت ، واصطلاحات ، متوافقة مع المشروعات الجماعية . وإزالة الحدود ، أو معوها ، يؤدى الى طرح نظام معقد على بساط البحث ، وخلق أزمة لا يمكن التغلب عليها الا بتضحية جديدة تنشئ أو تؤدى الى حدود جديدة . الحدود كذلك تنظيم ، بمعنى أنها تعين نطاقا من الاستقلال لأولئك الذين أقاموها . الحدود تنظيم لما تعبر عنه : إرادة أو سلطة ، تنظيم ، لأنها تستهدف الانضباط الذاتى للسطح البينى (سطح يشكل حدودا مشتركة بين جسمين أو حيزين - المترجم) الذى سبق لنا اللام عنه . الحدود ، أو التخوم ، باعتبارها نظاما ثابتا ضروريا ، لا يمكن استبعادها ، الأمر الذى ينشده بعض أنصار التكامل الاقتصادى فى السياسة ، وهؤلاء يقررون خطأ جسيما : فهم يخلطون بين الضرورة البنوية للحدود وبين امكانية وقوع الأحداث التاريخية التى تنسب للحدود . الحدود ، باعتبارها منظمة ، تبين ، وتصل ، وتفصل . انها تعمل بأسلوب عاكس التيار الذى يفتح ويفلق ، ويسمح ويمنع . وهى فى ذاتها ليست سالبة ولا موجبة ، انها هذه أو تلك لصالح طرف معين ، ومن الخطأ الاستنتاج من وضع خاص أن لا ضرورة لها .

الحدود مفاضلة . انها تنشئ دائما فرقا يترتب على زواله أزمة . وإذا كانت اجتيازات الحدود ، على مدار التاريخ ، قد فسرت دائما بانفجارات عنف ، فانما ذلك لأن الفرق الذى لا غنى عنه قد أنكر فى تلك المناسبات . ترميم الحدود هو الاهتداء الى معنى المفاضلة ، وإعادة النظام . ولا يمكن أن يستغنى عن نظام من الحدود أى نشاط مادي أو روحى . ولا يستتبع هذه المفاضلة الضرورية أن تكون الحدود راسخة دواما ، ولكنها تتطلب أن يكون هناك دائما حدود ، وهذا أمر يتفق عليه الكافة . الفوضى هى اللاتفرقية (أو اللاتمييزية) ، هى انعدام الحدود . وأنا لنرى جيدا العلاقة بين الحدود والقيمة ، الحدود فكرة ، كلية الوجود ، انها حقيقة فكرة ثابتة ، لا غنى عنها البتة . وفى وسعنا أن نقول - ونحن فى هذا متفقون مع الذين ينادون بإلغاء الحدود - انه

لا طائل وراء الحدود ، بشرط أن يكون هناك حدود . ونرى أن التفاضل الذى تتصف به الحدود ينتهى الى نظرية ثقافية . وأخيرا فان كل ثقافة ، بمعناها « الانثروبولوجى » ، هى نظرية فعلية للحدود .

والحدود علاقة عبر الجوار الذى تفترضه : انها تضع الاقاليم والأجال المختلفة بعضها الى جوار بعض ، فتتيح لها أن تتواجه ، وتتقارن ، وتتكشف ، عبر المجمعات التى أعدتها . والعلاقة قد تكون علاقة تبادل ، أو تعاون ، أو اضرار ، وتتأثر طبيعة الحدود بذلك ، ونكون مشروطة بها .

الترجمة ، والتنظيم ، والتفاضل ، والعلاقة ، هذه هى المبادئ التى نجدها دائما فى الحدود ، والتخوم ، مبادئ تسمح بطرح الأسئلة الجوهرية لأية حدود ، تلك التى يتساءل المرء بشأنها قائلا : ماذا تترجم . ماذا تنظم ، ماذا تميز ، ماذا تربط ؟ هذه هى الوسيلة الوحيدة للانتقال من تحليل « ايدىوجرافى » (ذى علاقة بالدراسة المركزة لحالة فردية - المترجم) الى تحليل قانونى منهاجى ، الوسيلة الوحيدة للانتقال مما هو خاص ، وبلوغ ما هو عام .

وقت الفراغ والتعلم فى يوتوبيات عصر النهضة

باتريك ك • دوى

لوسلمنا بأن اليوتوبيا مجتمع يقترب من الكمال أو أنه يمثل السمو
مهل هناك أى شىء يهدد ذلك المجتمع بعد تحقيقه ؟ أجل ، أنه الرخاء .
حينما ساءلت فى كتابى عن توماس مور ويوتوبيات العالم الجديد (١)
هل الحياة المرضية حياة سهلة تبين لى أن المجتمعات اليوتوبية التى قامت
بأنفعل فى العالم الجديد قد واجهتها تحديات النجاح ، ومثال ذلك مجتمع
جانسون الذى قام فى بيشوب هيل بولاية ألينسو (١٨٤٦ - ١٨٦٠)
الذى اضمحل تماما حينما توافرت فيه متطلبات الحياة للمجتمع وأصبح
على أفرادها أن يتعاملوا فى الفائض عن الحاجة ويواجهوا الراحة ، ذلك أن
جذوة الاشتراكية فيه أخفت تخمد بمجرد أن تحقق الرخاء بفضل الجهود
المشتركة والتضحيات الجماعية *

وكان جورج راب من الذكاء بدرجة جعلته يلاحظ ما قد يترتب على
الراحة واليسر من تهديد . وفى الواقع أنه أدخل تعديلين مختلفين على
الرخاء ، فكانت استراتيجيته الأولى هى أن يتجنب الرخاء حتى أنه حينما
ازدهرت حياة أتباعه فى مجتمع هارمونى الذى أنشئ فى ولاية بنسلفانيا
(١٨٠٥ - ١٨١٤) انتقل لينشئ مجتمع هارمونى الجديد فى انديانا
واستطاع بمهارته الشديدة أن يستغل احساس الناس بموقف الطوارئ
والجهود المشتركة والتضحيات التى يبذلها كل من يبدأ فى مشروع جديد .
فحينما أنشأ أتباع راب مدينة هارمونى الجديدة فى انديانا (١٨١٤ -
١٨٢٤) وسرى فيهم بعض الاسترخاء واخذوا يشعرون بوقت الفراغ

(١) انظر Nooley, «More's Utopia and The New World Utopias»

وانظر أيضا ، «Theory in Utopia Vs. Practice in Utopias»

الترجم : محمد جلال عباس

والرخا، دفعهم ذلك الى موقف طوارئ جديد بنقلهم مرة أخرى لاقامة مدينة جديدة هي مدينة ايكونومي في بنسلفانيا (١٨٠٥ - ١٨١٤) .

وتمثلت التجربة التي أمكن استفادتها من المجتمعات اليوتوبية الحقيقية التي تكونت في العالم الجديد في أن تحقيق الأهداف اليوتوبية من راحة ووفرة ويسر وفراغ قد أدى الى اهدار المغامرة واخمادها بدلا من دفعها الى الأمام ، فالخبرة العملية جعلت المفامرات اليوتوبية تتعرض لتهديدات معينة ، فأولا : من بين يوتوبيات العالم الجديد التي حققت الفراغ والتعلم ولكنها فشلت فشلا ذريعا في تحقيق المجتمع المسمى مجتمع المتسامين «Transcendentalists» الذي أقام أراضى الفاكهة ومزرعة بروك ومجتمع أنصار أومين «Omenites» في هارموني الجديدة . وثانيا ما هو عكس ذلك ممثلا في الجماعات الناجحة وبخاصة طائفة الهزازين «Shakers» والانفصاليين Separatists في منطقة زوار «Zoar» بولاية أوهيو، فقد تميزت هذه الجماعات بصرامة تنظيمات العمل وتقشف الحياة وقلة وقت الفراغ .

فما الذي يمكن عمله اذن حينما تتجاوز المغامرة اليوتوبية ظروف العمل في أزمة البقاء وتنتهى منها ، او كما على حد قول تشارلز نودوف Charles Nordoff عن الزواريين عام ١٨٧٥ « حينما يحققون الراحة والثروة ، ويتخلصون من الأعباء القاسية ويبعدون الذئب نهائيا عن أبوابهم » ؟ (ص ١٠٩) .

ما الذي يجب على المجتمع اليوتوبى أن يفعله حينما يصل الى أهدافه الرئيسية هذه ؟ في اليوتوبيات الخيالية لا تعتبر الوفرة واليسر والراحة من المشاكل ، بل ان هناك زعما يقول بأنه حينما توفي الحاجات الأساسية فان المجتمعات سوف تقلل من وقت العمل وبذلك يتوفر المزيد من وقت الفراغ .

يرتكز اهتمامي في هذا المقال على نظريات وقت الفراغ في يوتوبيات عصر النهضة ، كيف قامت بالتخطيط من أجل تحقيق توازن اجتماعي شامل بما في ذلك الاستخدام المناسب لوقت الفراغ ؟ وكيف صورت تجنب العبث والاسراف في الملذات من جهة ، والجمود والملل من جهة أخرى ؟ .

ففيما يلي أقارن وأقابل بين يوتوبيا مور ، ومدينة الشمس التي ألفها كاميانيللا ومدينة المسيح «Christianopolis» لاندريا ، وأطلانتس

الجديدة التى كتبها توماس مور ، والاوقيانا «Oceana» لكارينجتون .
وتتركز اهتماماتى بصفة خاصة على مقدار وقت الفراغ المتاح ، ولئن كان
يسمح به ، وكيف كان الاقتصاد ينظم الانتفاع بوقت الفراغ .

واتناول أيضا بالدراسة ما اذا كان جزء من وقت ان فراغ مخصصا
للتعلم ، وأى نوع من التعليم كان يلقي التشجيع ، هل هو التعليم الحر
أو التعليم الموجه للنفع ؟ ولنفرض أن مواطنى احدى اليوتوبيات قد توافر
لديهم وقت فراغ كثير ، وأن عمومية التعليم شملت الكل رجالا ونساء حيث
أصبحوا يستخدمون وقت فراغهم فى التعلم ، فما الذى يبحثون عنه
ليتعلموه ؟ وعما اذا كان تعليمهم نفعيا يختلف عن التعليم الحر الذى هو
نعلم ان ذات التعلم بالمفهوم الكلاسيكى ، وعما اذا ما كان بحثهم مفيدا فهل
يؤدى ذلك البحث الى اكتشافات ؟ واذا ما تحققت مثل تلك الاكتشافات
فى وقت من الأوقات فإن المشكلة المحيرة هنا تتمثل فى التغير التام الذى
سوف يحدث للمجتمع لا محالة ، وبناء على ذلك فسوف أقوم بتحليل
الاستراتيجيات التى استخدمها مؤلفو اليوتوبيات فى تناولهم لهذا
التغير (٢) .

رأى كل من مور وكبانيلا أن لوقت الفراغ قيمة كبيرة ، واقتراح
كل منهما مزيجا عجيبا من الدراسات البحتة والتطبيقية فيما زعما أنه
مجتمع مغلق وجامد . أما المواطنون فى يوتوبيا أندريا فإن لديهم وقت
فراغ اضافيا ، وهم متعلمون ، بيد أنه نتيجة لارتباط مدينة المسيح
ارتباطا مطلقا بعناصر العقيدة المسيحية فإن تعليمهم لا يمكن أن ينتهى الى
اكتشافات جديدة قد تغير من المعتقدات والسلوكيات فى داخل مجتمعهم
المثالى . أما عند بيكون وهارينجتون فهناك بعض الحركية المنهجية للنمو
استمدت طاقة الحركة والنمو فيها من تطبيق البحوث واتجاه التعلم
اتجاهها تطبيقيا علميا ونفعيا . ونتيجة لذلك حاول كل من بيكون
وهارينجتون مواجهة تناقضات التغير التى وقعت فى المجتمعات اليوتوبية
الحقيقية السالفة الذكر .

(٢) الدور الرئيسى والدور الثانى للعلم فى المجتمعات اليوتوبية التى ألفها كل
من مور وكبانيلا وأندريا ويكون نوقشت فى كتاب بيرمان Bierman بعنوان
« العلم والمجتمع فى الاطلنطس الجديدة وغيرها من يوتوبيات عصر النهضة » . وتوجد معالجة
تفصيلية للموضوع أيضا فى كتاب يوريش Eurich بعنوان « العلم فى اليوتوبيا » .
وفيه يذكر أن مؤلفى اليوتوبيات : كبانيلا وأندريا وبيكون قد خدموا العلم أو بمعنى
أبعد قد خدموا الاتجاه العلمى ، ص ١٤٣ .

(١) وقت الفراغ والتعلم فى يوتوبيا مور

كان سانت توماس مور (١٤٧٨ - ١٥٣٥) محاميا ، وانسانيا ، ورجل سياسة ، ومستشارا قضائيا ، ثم استشهد . بدأ يكتب رائعته الشهيرة المسماة يوتوبيا Utopia حينما توافر له وقت فراغ اجبارى أثناء عمله فى البعثة الدبلوماسية للملك هنرى السابع . تضمنت اليوتوبيا تشخيصا لمشكلة ووصف علاج لها .

ففى الجزء الثانى الذى كتبه مور أثناء عمله فى بلجيكا وهولندا وأنه عام ١٥١٥ قدم لنا صورة مجتمع مثالى على أنه هو الحل والعلاج . وحينما رجع فيما بعد الى انجلترا عام ١٥١٦ كتب الجزء الأول الذى وصف فيه المشكله ممثلة فى : الانغلاق وصرامة العقوبات الموقعة على اللصوص، والاعتداء على الممتلكات الخاصة وغيرها من العلل التى تفشت فى المجتمع الانجليزى آنذاك . وقام ايرازموس بالاشراف على الطبعة الأولى من اليوتوبيا التى ظهرت عام ١٥١٦ ، ونظرا لأن الاطار العام للمجتمع المثالى الذى صوره مور معروف جيدا لذا فسوف أركز الدراسة هنا على بعض المعالم الخاصة بوقت الفراغ والتعلم لدى سكان يوتوبيا .

يتوافر الرخاء ووقت الفراغ لسكان يوتوبيا لأن كل شخص يعمل بعد ، ولأن الانتاج مقصور على الحاجات الضرورية فقط . ويتميز سكان يوتوبيا بمور بالقصد فى الأمور والجد فى العمل مما أدى الى قيام اقتصاد اشتراكى له كفاءة تؤهله لتوفير كل المتطلبات الاجتماعية من ملابس ومسكن وطعام ومشفيات ومدارس وحضانات للصغار ودور لكبار السن ومكتبات وقاعات محاضرات وموسيقى .

ولأن كل فرد يعمل كل يوم أصبح لدى الجميع وقت فراغ ، ولم يكن العمل كل يوم بصفة مستمرة بل أن هناك أجازات مجموعها ٣٦ يوما . أما أيام العمل خلال السنة وعددها ٣٢٩ يوما فيقضيها سكان يوتوبيا على النحو التالى : يقومون من نومهم قبل الفجر وبعد وجبة الافطار يشغلون لمدة ثلاث ساعات حتى يأتى موعد وجبة الغذاء فى منتصف النهار ، وبعد الغذاء ثلاث ساعات عمل أخرى تتبعها وجبة العشاء ، ثم يذهب اليوتوبيون الى فراشهم فى الثامنة مساء ليناموا ثمانى ساعات ، وما يتبقى من ساعات اليوم فهو وقت حر فيترك للأفراد اختيار ما يشغلهم فى تلك الأوقات المتبقية بعد العمل والنوم والاكل على أن لا يضيعوها فى تفاهات أو تكاسل (ص ١٢٧ / ٣٨ - ٣٩) (٣) .

(٣) سنشير عادة الى الصفحات من المؤلفات ، والنسبة ليوتوبيا مور فالصفحات هي كما فى طبعة الأعمال الكاملة التى أصدرها Edward Stürty S. J. and D. H. Hexer ويشار بعد الصفحة الى الأسطر .

هذا ولا يظهر عدد الساعات الحرة بدقة عند مور لأنه يضاعف عددها ، فيقول : ان السكان يحضرون محاضرة قبل الفجر ، وأن هناك ساعتى راحة بعد الغداء وساعة بعد العشاء يقضيها السكان فى الحدائق فى فصل الصيف أو فى داخل قاعات الطعام فى فصل الشتاء ، حيث يجلسون لتسليية أنفسهم بالحديث أو بعزف الموسيقى . ويصل عدد ساعات المحاضرات الى أربع ساعات على الأقل كما تصل ساعات الفراغ الكامل الى نحو سبع ساعات فى اليوم .

ولكل فرد وقت فراغ لأن كل فرد يعمل ، ويجب على نسبة ٩٩٪ من سكان يوتوبيا ان ينهى كل منهم عملا معيناً كل يوم . أما النسبة الباقية وهى ١٪ فهى تتكون من القضاة والقسس والمفكرين الذين يعفون من العمل اليدوى بحكم القانون (٤) .

وهناك اخلاقيات معمول بها فى يوتوبيا ، فاذا أراد أحد أن يسافر الى خارج منطقته فلا بد له من جواز سفر ، فاذا ما ضبط بدونه فهو مخالف ، فاذا ما قام الشخص بزيارة منطقة أخرى بعد يوم أجرة فعلية فعليه أن ينجز عملاً معيناً فى ذلك المكان الجديد . ويتطلب مجرد التجوال فى البلاد أن يحمل الشخص اذناً خاصاً . وللإنسان حق فى أن يأكل أثناء تجواله اذا ما أدى عمله فى فترة الصباح أو فترة المساء السابقة .

ويشتغل معظم سكان يوتوبيا لمدة ست ساعات فى اليوم ، ويقضى الذين لا يعملون الى النشاط الذهني ساعات أكثر فى الحرفة التى يفضّلونها أو فى الحدائق ، ومن يعمل وقتاً اضافياً يكافأ على ذلك « واذا ما فضل أى شخص أن يكرس هذا الجهد الاضافى لحرفته بدون مقابل فلا مانع من ذلك ، بل أنه فى الواقع يتلقى الشكر والتقدير لما أداه للثروة المشتركة » (ص ٨ / ١٢) ، وربما يفضل أمثال هؤلاء أن يعملوا عملاً اضافياً نتيجة لعدم وجود بدائل أخرى تجذبهم :

« لا توجد رخصة لتفسيح الوقت ، ولا توجد أى فرصة للانصراف عن العمل ، فليس هناك أماكن لشرب الخمر او مقاهى أو حانات فى أى مكان ، ولا توجد أى فرصة لأى نوع

(٤) الحسابات الخاصة بتعداد سكان يوتوبيا وتقديرات وقت الفراغ موضحة فى كتاب يوتوبيا مور ويوتوبيات العالم الجديد لكاتب المقال (ص ٣٩ الى ٤٢) .

من الفساد ، أو للاجتماعات بعيدا عن العيون (٥) بل على
العكس من ذلك فان الفرد يكون دائما تحت نظر الناس
جميعا ، ويلزم أن يؤدي عمله المعتاد أو أن يستمتع بوقت فراغه
بطريقة محترمة • ولابد لمثل هذا السلوك العام أن يؤدي الى
توافر كل أنواع السلع « (ص ٢١/١٤٧ - ٣٠) •

هذا ولا يتضح كم من سكان يوتوبيا يعملون دون أن يكونوا ملزمين.
بالعمل ، ومع ذلك فعلى أن نفترض أن هناك غالبية منهم يؤكدون فكرة
مور عن وجود عامل أو رجل مهنة يتصف بالعلم والثقافة • فرغم أن سكان
يوتوبيا جميعا على مستوى جيد من التعليم فلم يحدث مور بالتفصيل عن
العملية التعليمية فيذكر أنه حينما يبلغ الأطفال الخامسة من عمرهم
يتركون دار الحضانة وينضمون الى أهلهم كي يتولى الآباء والقسس
تعليمهم « فتعليم الأطفال والشباب أمر موكل للقسس » (ص ٢٢٩/٩) •
بيد أن الدعامة الأساسية للتعليم هو وقت الفراغ المتوافر الذي يستخدم
استخداما سليما في تحقيق التقدم الذاتي ، يعمل هذا النوع من التعليم
الاختياري بصورة ناجحة حتى ان الكثير من الموظفين الرسميين والعلماء
في اليونوبيا قد ترقوا أصلا من عمل عاديين الى تلك الوظائف :

« كثيرا ما يحدث أن يستخدم صاحب الحرفة الماهر
ساعات فراغه في التعليم ، ويحقق باجتهاده تقمنا يؤدي الى
اعفائه من عمله اليوى وترقيته الى طبقة المتعلمين ، ومن هذه
الطبقة في زملائه العلماء يختار السفراء والقسس والمشرفون
بل وأخيرا الحاكم نفسه » (ص ١٣٣/٢ - ٨) •

وقضاء وقت الفراغ في اليوتوبيا بصورة صحيحة يعنى مواصلة
التفكير والقراءة وحضور المحاضرة والاستماع للموسيقى والمناقشة
وممارسة لعبتين تشبهان الشطرنج • ومازال المثل الأعلى عند مور هو
تحقيق وقت فراغ « للحرية ولثقافة العقل » أقله أربع ساعات في اليوم

(٥) يذكر ستيلوج Stilogé في كتابه المعالم العامة في أمريكا ما حدث عام
١٨٣٥ من أحد الصناعات في كونكتيكت انه قد تباهى بطاحوته قائلا « في قريتنا لا يوجد
بيوت دعارة أو دور لهو ولا يسمح باللهو في المنازل الخاصة » (ص ٣٣١) ، كما تحدث
ميندز Hinds في كتابه المجتمعات الأمريكية عن مجتمع طائفة الهزازين عام
١٨٧٦ قائلا « ان الشوارع هادئة لعمد وعود أى دور لهو أو أماكن لشرب الخمر أو أماكن
مغلقة أو بيوت دعارة ، لكل بناء مهما كان نوع استعماله يضم مساحة مفتوحة لقامة
الصلاة » (ص ٣٨) •

ولكنه قد يصل الى سبعة (ص ١٣٥/١٢٢) ولا يشتمل متابعة المعرفة لاذناتها ، لأن كل تعليم يحصله المفكرون من سكان اليوتوبيا ومواطنيها العاديين تعليم نفعي على الاطلاق ، فهم يفضلون العلوم البراجماتية مثل علم الحساب ، والمنطق الكلاسيكي (وليس المنطق الحديث) وحساب المثلثات ، وعلم الارصاد ، وفلسفة الأخلاق ، والطب ، ويستفيد سكان انيوتوبيا من دراساتهم للطبيعة والتربة والرياح والامطار ، والمد والجزر في تحسين تقنيات الزراعة والملاحة (٦) .

ولعل التعليم غير النفعي الوحيد الذي يحصله سكان يوتوبيا هو دراسة اللغة ، فرغم أن نفعهم مناسبة « فهي غريزة في مفرداتها ومريحة للاذن ومفسرة للأفكار » (ص ١٦/١٥٩ - ١٧) فبقليل من المحاضرات التي يلقيها الزوار أمكن لسكان يوتوبيا أن يتقنوا كلا من اللاتينية واليونانية ، ولذا نما عندهم « الشغف بالأدب الاغريقي ولكنهم لم يجدوا في اللاتينية شيئا خلاف التاريخ والشعر الذي يبدو انه حظى برضاهم » (ص ٥/١٨١ - ٦) . ويشير مور الى مهارة سكان اليوتوبيا في صناعة الورق والطباعة ، كما يذكر ان مكتباتهم تحتوى على الآلاف العديدة من المجلدات ، الا أنه يظهر بوضوح أن اهتمام سكان يوتوبيا بالكتب وبالتعليم وبوقت الفراغ لم يكن لمجرد متعة القراءة ولكن من أجل الاستخدام « فبمرانهم في كل مجالات العلم أصبحت عقول سكان يوتوبيا قادرة لحد بعيد الى ابتكار الفنون التي تقوى مزايا الحياة وبهجتها » (ص ٢٥/١٨٣ الى ٢٧) .

وتقوم شخصية هينلودايوس «Hythlodæus» على انه يقوم بدور دليل الاسفار في يوتوبيا مور ، فيصف اليوتوبيا على أنها مكان « يتميز فيه الناس بالبساطة ودماثة الخلق والعبقرية وحسب أوقات الفراغ » (ص ٣٦/١٧٩ الى ٣٩) ، ويقرر أيضا أنه مجتمع يحرص على مواصلة تحصيل العلم النافع . ولا يحتاج الأدر في اليوتوبيا الى أى تفه « لان اخلاص الناس لدراساتهم العقلية لا يمكن أن يتزعزع » (ص ٢/١٨٧) ، ولذا فان سكان اليوتوبيا لا يقرون استمرار أى وضع قائم . وهكذا نجد أن

(٦) هناك دراسة مقارنة ممتازة حول تطبيقات كل من سيكون ومور للتعليم النفعي من أجل تحسين الأسس المادية للسعادة البشرية في كتاب Adams بعنوان « المسئولية الاجتماعية للعلم في يوتوبيا اطلانتس الجديدة وما بعدها » . وحول هذا الموضوع أيضا يذكر جونسون Johnson في كتابه « الجدل حول الإصلاح في يوتوبيا مور » ، ان سكان يوتوبيا يتبعون منطق النفعية الى حد تكريس كل شيء للانسانية (Dehumanization)

يوتوبيا مور تصور مجتمعا مثاليا ، كما أنها تصور احتمالات التغير الذي لا يمكن تجنبه .

(ب) وقت الفراغ والتعلم في يوتوبيا كمبانيا : مدينة الشمس

كتب تاماسو كمبانيا (١٥٦٩ - ١٦٣٩) الراهب الدومنيكاني اليوتوبيا المسماة مدينة الشمس اثناء وجوده في السجن ، ذلك أن اهتمامه بالعلم واتجاهاته التحررية أدت الى تعرضه لمشاكل القضاء الاسباني ، فانهم بالتمرد والتآمر ، وحددت اقامته لمدة سبع وعشرين عاما ، وأودع السجن في اول الأمر ثم حددت اقامته بمنزله في نابلي (٧) .

كتب مدينة الشمس حوالى عام ١٦٠٢ ، وتداولها البعض مخطوطة منذ عام ١٦٠٧ ، ثم طبعت عام ١٦٢٣ . وهى جمهورية مسيحية صورها كمبانيا بروح كاثوليكية . فالفائد الأعظم لمدينة الشمس منك بابوى له صفة العالية . يعيش مواطنو مدينة الشمس فى مهاجع مشتركة ، وترتيبات طعامهم موحدة « يجلس الرجال على جانب والنساء على الجانب الآخر مثل نظام مطاعم الرهبان ، ويمنع الكلام اثناء الطعام ، ويقوم أحد الشبان بالقراءة فى أحد الكتب الموجودة على الرفوف قراءة منفعة بترتيل جميل » (ص ١٧٣) .

« ... يتكون منهم جميعا فقراء واغنياء المجتمع ، وهم اغنياء لأنهم لا يريدون شيئا ، وهم فقراء لأنهم لا يملكون شيئا ، ولذا فإن أى ظروف لا تستعبدهم وانما تخدعهم دائما » (ص ١٩٧) .

والمواطنون عند كمبانيا متحمسون للعمل (بخلاف المواطنين عند مور) الذين تذكر انهم « يمتازون بالبساطة ودماثة الخلق والعبقرية وحب أوقات الفراغ ، وهم يؤدون نصيبهم من العمل اليدوى بصبر ومثابرة اذا حتمت الظروف ذلك ، وان كانوا فى كل الأحوال منجسمين للعمل » (ص ٣٨/١٧٩ و ص ٢/١٨١) . والواقع ان المهمة الرئيسية لرؤساء العمل « Syphagrants » فى يوتوبيا مور هى أن يستحثوا العمال على

(٧) وردت تفاصيل محاكمات كمبانيا والمحكم بسجنه وتحديد اقامته فى كتاب جريلو Grillo وعنوانه تاماسو كمبانيا فى أمريكا (ص ٢١ الى ٣١) . أما المعلومات العامة عن كمبانيا فيرجع فيها الى كتاب بونانسيا Bonancea عن الفكر السياسى لتاماسو كمبانيا ص ٢٤٩ الى ٣٠١ .

العمل « فهمة الزعيم والمهمة الرئيسية لرؤساء العمل هي ألا يجعلوا أحدا يبقى جاهدا بلا حراك . بل يضمنوا أن كل فرد يكرس كل طاقته لمنته » (ص ٢٣ / ٢٦ - ٢٦) ، ولكن كمبانيا لا يذكر أن كل مواطني مدينة الشمس يعملون « حيث توزع الواجبات والأعمال على الجميع » (ص ١٧٩) ويشترك كل من الرجال والنساء في معظم الأعمال . ويؤكد كمبانيا لا مرارا أن العمل شرف مهما كان نوعه :

« ... أنهم يضحكون على أننا نعتبر عمالنا بلا أصول عريقة ، وأن الأصول العريقة فاصرة على النبلاء الذين يمكن تتبع أصولهم .. » (ص ١٦٩) فلا يرى أن شخص أن خدمة المائدة أو العمل في المطبخ أو الحقل عمل مهين بل يطلق على كل الأعمال اسم « نظام » ولذا يقولون أنه من الشرف أن نذهب إلى العمل بمجرد أن نكلف بذلك ، فليس من عاداتهم رقتنا العبيد ... » (ص ١٧٨) .

ولا يقتصر الأمر أن يكلفوا بالأعمال التي تناسبهم فحسب ، بل أنهم أيضا يحبون العمل « فلديهم وفرة من كل شيء » ، ولأن كل شخص يجب أن يكون مجدا فإن العمل بالنسبة لهم يكون سهلا ومفيدا » (ص ١٩٠) .

وبالإضافة إلى ما يقوله كمبانيا لا عن أن مواطني مدينة الشمس يحبون العمل فهو يصور أيضا اقتناعهم بالعمل . ويورد على ذلك مثالين أولهما أن أي مجرم إذا ظهر في وقت ما تكون عقوبته الحرمان من نظام العمل اليومي والفراغ ، ومنعه من مشاركة أقرانه في موائد الطعام ، وثانيهما . أن الجنود الأبطال يكافأون بأكاليل الفار المصنوعة من الحشائش وأوراق البلوط ، أما البطل الذي يقتل طاغية فإنه يكرس مساعدته للمعبد ويحصل على لقب « هوه » أي القائد الأعظم لمدينة الشمس وهو لقب البطولة (ص ١٨٤) وفي بعض الأحيان قد يحدث ألا يتلقى الجيش بأكمله أي ترحيب أو جزاء :

« ... بعد المعركة يكلل « هوه » قائد الجيش بأكاليل الفار ، وتوزع الجوائز وشهادات التقدير على كل جندي من الجنود البواسل الذين يموتون لبعض الأيام من الواجبات ، ولكنهم لا يسرون لهذا الاعفاء من العمل لأنهم لا يعرفون كيف يقضون فراغهم ، ولذا فهم يتجهون إلى مساعدة أقرانهم ... » (ص ١٨٥) .

يبد أن المواطنين العاديين في مدينة الشمس يقدرون قيمة وقت الفراغ ، ولديهم وقت فراغ أكثر من وقت الفراغ المتاح لسكان يوتوبيا مور ، فهنا في مدينة الشمس يعمل الأفراد أربع ساعات فقط ، بينما يعمل سكان يوتوبيا ست ساعات . وهناك فارق آخر يتمثل في أن كميانيا لم يذكر الاوامر اليومية تفصيلا مثلما ذكرها توماس مور . فيذكر كميانيا أنه بعد قيامهم من نومهم في الفجر :

« • • • يمشطون شعرهم ويفسلون وجوههم وايديهم بالماء البارد ويمضقون بعض الزعتر أو انشمر أو البقدونس أو يدعكون ايديهم بعض أوراق تلك النباتات العطرية (وبعد الصلاة واداء الطقوس) يتقابلون للاستماع الى المحاضرات الصباحية ثم يتجهون الى المعبد للقيام بالتمارين الرياضية ، ثم يجلسون لفترة قصيرة للراحة ، ويجلسون مدة طويلة في الغداء » (ص ١٩٢) •

ووسط كل ذلك « يعملون أربع ساعات في اليوم » (ص ١٧٩) • وهكذا مع أربع ساعات عمل وثمانى ساعات نوم يكون لدى مواطنى مدينة الشمس اثنتا عشرة ساعة من أنشطة وقت الفراغ « فهم يقضون انساعات المتبقية في متعة الدراسة والمناظرة والقراءة والتسميع والكتابة ، والمشي ، وتدريب عقولهم واجسامهم ، وكذلك في بعض اللعب ، ولكن لا يسمح بالالعاب التى يجلسون فيها مثل ألعاب النرد والشطرنج وغيرها ، بل يلعبون بالكرة وبكرة المضرب ، أو بالطوق ، أو يتصارعون ويتسابقون ويفقزون الحواجز » (ص ١٧٩) •

وهكذا نلاحظ أن مواطن مدينة الشمس انسان مهنى متعلم يحب عمله ويؤديه بكفاءة ويحسن قضاء وقت الفراغ في أنشطة ذهنية وبدنية •

ويمتد ما يراه كميانيا ضروريا لتحقيق التوازن السليم بين الثقافة العقلية والثقافة البدنية بحيث يشمل كل المجتمع • والفراغ الذى سبق ان ذكرنا ان الجنود لا يحبونه أو يرحبون به ليس هو الفراغ المقصود ، ذلك أن الجنود يعترضون على الفراغ الكثير الزائد عن الحد • وتبدأ التدريبات البدنية حينما يبلغ الأطفال ذكورا أو اناثا السنة الثالثة من عمرهم ، وفي سن الثانية عشرة تستبدل الألعاب الرياضية بالتدريب العسكري ، فيتدرب الشباب على الرماية والفروسية ، وتدرب الاناث في المدفعية :

« .. يتلقى النساء على يد معلمين ومعلمات تعليمًا خاصًا
عن الفنون الحربية ، فعلى المرأة أن تتعلم جيدًا كيف تطلق
كرات النيران البطائرة ، وكيف تصنعها من الرصاص ، وكيف
تلقى الحجرة من شبك برج الحصن وكيف تقوم بالهجوم .. »
(ص ١٨١) *

ولئن كان تدريب الجنود يركز كثيرا على التدريبات البدنية فانهم
أيضا يستمعون الى المحاضرات ، ويقراون ويتناظرون ، فبعد التدريب
اليومي يستمعون الى :

« .. محاضرات عن موسى وداود وعن قيصر والاسكندر
واسكيو وهانيبال وغيرهم من عظماء الجنود ، ثم يقوم كل
جندي بالتعبير عن رايه في تصرفات القائد وهل كانت سليمة
أو خاطئة وعما اذا كانوا قد شرفوا وافادوا ، ثم يعلق المدرس
على قول الجندي أو يجيبه بصحة قوله » (ص ١٨١) *

اما المواطنون العاديون فانهم يتلقون تدريبات بدنية أيضا ، ولكنها
اقل مما يتلقاه الجنود كما تختلف قراءاتهم وأنواع أدايبهم أيضا *

وفوق ذلك كله فان مدينة الشمس تتفوق على غيرها بوجود التعليم
النافع الذي يتحقق بدون جهد شاق ، فالأطفال يتعلمون القراءة في أواخر
السنة الثالثة من عمرهم ، وقبيل أن يبلغوا السادسة تدرس لهم بعض من
العلوم الطبيعية والعلوم الميكانيكية « وبعد سن السابعة يكونون قد قطعوا
شوطا من الرياضيات في تعليمهم فينتقلون الى القراءة في سائر العلوم »
(ص ١٦٨) ، وفيما بين سن الثامنة والثانية عشرة يختارون بين تعليم
الحرفة والتكليف العسكري * ويلحق الأطفال الذين يمتازون بذكاء خاص
بالدوائر الخمس الداخلية للمدينة حيث يدرّبون تدريبا نظريا بالإضافة
الى بعض الخبرات العملية * فمدينة الشمس هي في حقيقة الأمر منشأة
تعليمية كبيرة تتكون من سبع مساحات دائرية متمركزة داخل بعضها
تحيطها جدران ، ويوجد بالمساحة الوسطى « هيكل التعليم » (٨)
(Temple of Learning) يحيط بهذه المساحة الجدار الأول وهو مزين

(٨) في كتاب « اطلانطس الجديدة » لبيكون و « مدينة الشمس » لكمانيل : دراسة
في العلاقات يذكر مؤلفه بلودجيت Blodget ان فكرة هيكل التعليم هي التي أوحى
لبيكون بفكرة « كلية العمل ستة أيام » ويؤكد ان كمانيل كان له تأثير قوى على بيكون
في أمور كثيرة أخرى ذات أهمية *

بلوحات جميلة منحوتة أو منقوشة تصور ما قد اكتشف من المجموعة
الشمسية والنجوم والأرض والمحيطات والسموات :

« ٠٠ ليس لديهم سوى كتاب واحد يسمونه الحكمة
مكتوبة به كل العلوم باختصار وفي تعبيرات فائقة البلاغة .
والحكمة هي السبب في أن كل الجدران الخارجية والداخلية
والأجزاء انغلياً منها وانسفل في كل أنحاء المدينة مزينة بأجمل
الصور ومنقوشة عليها العلوم بطريقة تدعو الى الإعجاب »
(ص ١٦٢) .

فضلا عما هو مرسوم على الجدار الداخلي فإن الجدران الستة الأخرى
« تعلم الحكمة بما عليها من مخصصات ومصورات ، فبدا من أكبر جدار
وأطولها وهو الجدار الخارجي نجد أن عليه نقوشا عن اللغات المكتوبة
والرياضيات والجغرافيا ، وعلى الجدار الثاني الجيولوجيا والهندسة ،
وعلى الجدار الثالث ما يعرف باسم النبات والاسماك ، وعلى الرابع
الطيور والحشرات ، وعلى الخامس الحيول والتشديدات الكبرى ، وأخيرا
خصص الجدار السادس كسجل لسيرة المخترعين والأنبياء والمشرعين
والقادة العسكريين ، وفي مكان مشرف منه نجد تمثيل للمسيح وحواريه
الاثني عشر » . (ص ١٦٤) ويكاد التعلم يكون شيئا تلقائيا لأن السائر
في أى مكان من المدينة يجد أمامه مختصرا لاكتشافات البشرية الهامة .
ومواطنو مدينة الشمس مثلهم مثل مواطني يوتوبيا دور يركزون كل
اهتمامهم على العلوم العملية والتطبيقية ، فهو متفوقون في علوم التنجيم
والطب والتغذية وتحسين النسل ، وهم في نفس الوقت حذرون جدا في
دراستهم للقانون والأدب والشعر (باستثناء ما يقال في مناسبات
الانتصارات العسكرية) والفلسفة . وبدلا من أن يشغل القسوس أنفسهم
باللاهوت فإنهم يقومون بالتنجيم « ويتولون مهمة مراقبة حركة النجوم
ويستخدمون الأسطرلاب لرصد تحركات الأجرام السماوية والبحث في
تأثيرها على أمور البشر ، ويحاولون اكتشاف القوى التي تكمن في
النجوم » (ص ١٩٩) ، وتستخدم تلك التنبؤات التنجيمية الدقيقة
لتحديد مواعيد التوالد والبذور والحصاد . ويعتبر التنجيم أيضا من
الوسائل التي تستخدم أساسا لوضع سياسة الدولة والشؤون
العسكرية .

ولا يعطى كميانيا صورة تقديرية كافية عن شدة ولح مواطني مدينة
الشمس بالعلوم التطبيقية وتفضيلها على العلوم النظرية ، والحقيقة أن

هذا التفضيل أمر محدد ، فهم يبحثون عن أساليب أفضل وأفضل لاستخدام وتطبيق الاكتشافات والتقنيات القائمة ، فالعلوم في حد ذاتها ليست هدفهم . ومع وجود أهم الاكتشافات العلمية التي تمت في الماضي يصبح الدور الذي يؤديه المتعلم قاصرا على تطبيقات معينة لتلك الاكتشافات وذلك لأن مجتمع مدينة الشمس جامد ، وتقديم المعارف فيه قاصر على تحقيق الكسب من وراء شكل وتفاصيل التوصيل الجيد للحقائق الثابتة ، فلا يوجد توقع أو ترحيب بأن تغيرات جذرية تتم على نطاق واسع ، وكل ما يمكن قبله هو مجرد تعديلات طفيفة ومحدودة . ومثل هذا المجتمع الذي لا يتغير والذي ينغلق على نفسه يحرص على الاعتدال والالتزام بالنظام والتعقل ، ولا يسعى فيه أحد الا الى الضروريات دون الكماليات ، (ص ١٧٦) . وقد يتعجب الانسان ويتساءل : لماذا يجد الأفراد في عملهم مادام العمل القليل سوف ينتج ما يحتاجونه ومادام لديهم وفرة من كل شيء ، (ص ١٩٠) فما هو الدافع لذلك ؟ وقد يتعجب الانسان أيضا ويتساءل لماذا . بعد العمل الاجباري لمدة أربع ساعات ، يقضون ما تبقى من ساعات في اصرار على تجميع العلم وفي مناظرات وقراءة وتسميع وكتابة ؟ (ص ١٧٩) ، ما هو الحافز الى كل ذلك مادامت امكانية الاكتشافات الجديدة وما يتبع ذلك من تغير غير موجودة أصلا ؟ .

هكذا نجد أن كلا من مور وكبانيلا قد فشلوا في تقدير مسألة الجمع بين المعرفة العامة وتوافر وقت الفراغ وكذلك بالتأكيد على أهمية نغمة الفنون وتطبيقها ، وبذلك كانا يعمدان بدون قصد الى احداث التغير الذي هو تهديد خطر لليوتوبيا . وحينما تكون المجتمعات اليوتوبية مثالية يعتبر التقدم والتطور نقيضا لها ، ويصبح التغير خطرا عليها ، وكما فعل مور وكبانيلا فان اندريا قد صور أيضا مجتمعا مثاليا ، بيد أنه توقع الحاجة الى عزله وحمايته من صدمات الاكتشافات والتغير فحاول ان يحافظ على مثاليته وجموده .

(ج) وقت الفراغ والتعلم في يوتوبيا اندريا : مدينة المسيح

كتب جون فالتين اندريا في عام ١٦١٩ نصا بروتستانتيا عن مجتمع يوتوبى سماه مدينة المسيح Christianopolis (٩) . وكان اندريا

(٩) . بالإضافة الى النص اللاتيني يوجد نص إنجليزى من مدينة المسيح نشره هيلد . يتضمن مقدمة كبيرة ، ويشير الى هذه الترجمة هنا تحت اسم هيلد .

(١٥٨٦ - ١٦٥٤) يعمل مدرسا ومبشرا ومصلحا نشيطا كثير الأسفار قوى التأثير واسع الثراء ، وتأثر فى مؤلفه هذا بمصادر عديدة ، اذ نه قرأ يوتوبيامور ، ومدينة الشمس لكمانبيل فى مخطوطتها الأصلية (١٠) . وقد عاش أندريا فى مدن عديدة فى كل من المانيا وسويسرا وفرنسا والنمسا وإيطاليا .

عبر عن اعجابه بالكالفنية بقوله « ما ابداع جمال النقاوة التى تتميز بها اخلاقيات الديانة المسيحية » (١١) ، ولكنه ظل يرى أن الجو فى جنيف جو قمع ، وأن الوسائل التى اتبعها كالفن تعتبر نوعا من التسلط بقبضة قوية . والغريب أن أندريا نفسه لم ينج من أن يجعل ارتكاب المعاصى أمرا صعبا بازالة كل أنواع المفريات . فى مدينة المسيح « لا يسمح الموظفون الرسميون بأن يكون هناك ظلام أثناء الليل ، ولكن على العكس يضيئون مصابيح وهاجة بقصد توفير الأمن للمدينة ومنع التسكع الذى لا يفيد » (ص ١٧٢) . ومع ذلك فإن الموحى الحقيقى بفكرة مدينة المسيح لم يكن كالفن بل كان لوثر ، فيذكره أندريا بلقب « بطلنا دكتور لوثر » (ص ١٣٤) تكريما وتشريفا له ، ويتبع ذلك وصف المؤثرات العامة لمسيحية لوثر الإصلاحية بقوله :

« ٠٠ لقد أشرق نوردين نقى فى فجرنا ، فيه نظمت ادارة شئون الناس عادة ، وأمكن الحفاظ على ازدهار الآداب والفنون ، وأصبح بإمكاننا الانتصار على كثير من أعدائنا وبخاصة الخرافات والغش والفجور والقسوة » (ص ١٣٤) .

هكذا فإن مدينة المسيح وصفت لقراء القرن السابع عشر التقوى والتقدم المذنبين أرادها لوثر لأوروبا فى صورة درامية رائعة ، فيذكر أندريا فى مذكرات اسفاره انه لم ير فى خدماتهم الكنسية « شيئا غريبا عما يسمى اعتراف أو جسبرج » (ص ٢٥٢) .

ومدينة المسيح عبارة عن يوتوبيا أو قصة مدينة فاضلة وهى طويلة مقسمة الى مائة فصل ، تصف دولة قائمة فى جزيرة تسمى « كفسر سلامة Capher Salama » والمدينة الوحيدة فيها هى مدينة المسيح ، ويحدد الراوى دوره بقوله : « ليس من شأنى هنا أن أعرف ما أعتقد

(١٠) انظر هيلد ص ١٨ .

(١١) سيرة أندريا كما وردت فى هيلد ص ٢٧ .

ولكن مهمتى هي تصوير ما رايت ، (ص ٢٥٠) • والكتاب مليء بالمواظ
الدينية ، ويبدأ كل فصل من فصوله بوصف للحياة في جزيرة كفر
سلامة وينتهى بتعليقات المؤلف عن الفرق بين التنظيمات المثالية في مدينة
المسيح والفساد السائد في أوروبا خلال القرن السابع عشر • فمثال ذلك
قوله : في كفر سلامة :

« .. فضلوا الحكومة الارستقراطية على غيرها من أشكال
الحكم لأنها أقرب الى المجتمع المسيحى • وبذلك يقيمون ثلاث
صفات انسانية رفيعة هي المساواة ، والرغبة في السلام ،
والزهد في الثراء لأن العالم مليء بعكس هذه الأشياء »
(ص ٢٣٦ - ٢٣٧) •

ويقدم أندريا المثل الأعلى للعظمة الانسانية في مدينة المسيح بصورة
وعظية أخرى :

« ان هدفهم الاول هو ان يعبدوا الله بروح خالصة
مخلصة • وهدفهم الثاني هو التفانى من أجل الوصول الى
افضل الاخلاق وأكثرها عفة ، والثالث هو تنمية القوى العقلية
وهو نظام يحفظه العالم » (ص ٢٠٩) •

ولم يكن القول بأن النظافة تأتي مباشرة بعد التآليه من شعارات
مدينة المسيح ، اذ لم يكتف بتخصيص قسم بالنظام الصحى (هو
الفصل ٩٥) بل ان أندريا يشير الى الجوانب الصحية عشرات المرات :
شوارع نظيفة ، ومطابخ نظيفة ، ومزارع مرتبة وحمامات ، واغتسال
وغسيل ، وملابس نظيفة ، وأنواع جيدة من الصابون ، وغيرها • ولم
يجد أندريا جدلا له تأثيره مثلما وجد في المقارنة بين عالم « فيه المدارس
والأطعمة وأماكن النوم قذرة » (ص ٢٠٩) وبين نمط أكاديميات مدينة
المسيح :

« ... ومن فوقهم وضع الفضل المفتشين من الرجال
والنساء ليتأكدوا بدقة من أن الطعام شهى وكامل المواد ، وان
المهاجع والمضاجع نظيفة ومريحة ، وان الملابس وكل ما يوضع
على الجسم نظيفا ، ويتأكدوا من ان التلاميذ يفتسلون ويغفون
أجسامهم بمناشف قطنية نظيفة ثم يمشطون شعورهم لمنع أى
شئ غير نظيف من التجمع فيها » (ص ٢٠٨ - ٢٠٩) •

وسوف أعود الى الحديث عن التربية والتعليم فيما بعد
ولكننى أتناول هنا موضوع وقت الفراغ في مدينة المسيح •

رغم ان اندريا - كما لاحظنا سابقا - يقدم لنا تفاصيل عن معظم الأشياء إلا أنه قد فشل في أن يحدد بدقة ساعات العمل وساعات الفراغ التي يمكن الاستمتاع بها في مدينة المسيح . ويكتفى بالقول « بأن لديهم ساعات عمل قليلة » (ص ١٦١) وأنهم « يستمدون القوة من التوازن بين العمل ووقت الفراغ » فهم لا يقومون بالعمل إلا بحيوية كاملة » (ص ١٥٥) .

ويختلف سكان مدينة المسيح عن سكان يوتوبيا مور ولكنهم يشبهون مواطني مدينة الشمس في أنهم يستمتعون بالعمل . فكل الأعمال في نظرهم مشرفة « فللعمل والمهنة المحترمة مكانة كبيرة محفوظة في سجل الشرف » (ص ٢٦٧) ، فالمتوقع اذن من انسان « قوى البنية » (ص ٢٧٢) أن يعمل . وتحدد الوظيفة الدائمة للفرد على أساس قدراته ومدراته . وعلى كل فرد أيضا أن يؤدي نصيبه من العمل العام « مثل الحراسة والمراقبة وجمع محاصيل الحبوب والكروم ، والعمل في رصف الطرق وإقامة المباني وتصريف المياه من الأرض » (ص ١٦٨) . ويعلق اندريا على ذلك بقوله :

« .. اذن فكل الأعمال - حتى ما يبعو منها شاقا أو

ملا - تتم في وقتها ويدون صدوبة كبيرة ، لأن اقبال اعداد

كبيرة من العاملين نلى اننعنى يسهل لهم أن يجتمعوا ويوزعوا

كميات كبيرة من الأشياء » (ص ١٦٨) .

ومواطنو يوتوبيا اندريا لا يختلفون عن غيرهم من المجتمعات الاشتراكية ، فهم « يقللون بقدر الامكان من الاعمال غير الضرورية لأنهم اعتادوا الاعتدال في كل شيء » (ص ١٥٢) ولأنهم يمتازون « بالاقتصاد الشديد في كل الأمور » (ص ١٧٢) . وبالإضافة الى ذلك يقوم الموظفون الأكفاء المحترمون بتسيير أمور الاقتصاد بكفاءة عالية ، فالمنازل (حيث يقيم كل اثنين في مسكن) مزودة بكل الأشياء من أثاث وطعام ومستلزمات العمل والأدوات المنزلية وسائر الأدوات ، وكلها متوافرة في المخزن المركزى للمنزل ، « فاذا ما احتاج الشخص الى أى أدوات أخرى خلاف المستخدمة استخدما يوميا فيمكنه أن يحصل عليها من مقر الامداد لأن هناك أدوات كثيرة متوافرة سواء منها ما هو خاص أو ما هو للاستخدام العام ، لأن الدولة كلها عمال حرفيون » (ص ١٧١) . ولا ندريا صيغة معادلة مألوفة : الاعتدال مع التخطيط يساوى الرخاء ووقت الفراغ .

وعلى أساس الاستمرارية يوما بعد يوم تبدو ساعات الفراغ بالنسبة للمواطنين في مدينة أندريا أقل من ساعات الفراغ في يوتوبيا مور ومدينة كمبانيا . بيد أن اندريا يقدم لنا ما أغفله كمبانيا وما منعه مور وهو الاجازات التي يقول عنها :

« من المفيد أن نرى كيف يقضى سكان مدينة المسيح وقت فراغهم أو بمعنى أدق صرة لانتعيس المسموح بها لهم . فاذا قمنا ما يكفي لتوفية متطلبات التقوى الوطنية والادب ، واذا ما دبووا أجسامهم في الفنون الميكانيكية . . . اذا ما تم لهم ذلك فانهم يحصلون على فترات هلوء تطول أو تقصر حسب ما تسمح به فصول السنة ، وهذه الاجازات على حد قولهم تفيد البدن كما تفيد الروح ولا تقل قيمتها للروح عن قيمتها للبدن » (ص ١٦٢) .

ويفرق اندريا بين فترات الاجازات وبين اوقات الفراغ اليومية أو العطلات الدينية والمدنية ، ويوضح أن الهدف من الاجازات هو « بعث قدرات الروح المنهكة وشحن الطاقات العقلية » (ص ١٦٢) ، وبخلاف ما هو سائد في العالم ليس هناك اساءة لاستخدام وقت الفراغ بقضائه في ألعاب الحقي أو في التجوال بلا هدف « فالمقصود من هذه الاجازة أن تعطى للعقل فرصة للاسترخاء » (ص ١٦٢) ، وقد أدى التعليم الى جعل ذلك أمرا ممكنا .

ويتدرب مواطنو مدينة المسيح تدريبات عقلية وبدنية « فهم لا يتحدثون عن سهولة الاشتغال بالآداب وصعوبة العمل حتى ان الفرد اذا ما أعطى كفايته فانه لا يستطيع اتقان الاثنين معان ، ولذا فان الحرفيين منهم غالبا ما يكونون « من المتعلمين » (ص ١٥٧) ، ويخصص اندريا أكثر من ثلث صفحات كتابه للأمور التعليمية ، فالكلية في مدينة المسيح لها موقعها « في أعرق أجزاء المدينة ، فتقع بذلك في مركز نشاط الدولة » (ص ١٧٣) ، ولها أهميتها الخاصة . يترك الأطفال منازلهم في سن السابعة ليعيشوا في الكلية ، حيث يخصص للذكور وقت الصباح للذاكرة ووقت المساء للتدريبات الميكانيكية والتربية البدنية بينما يخصص للإناث وقت الصباح لفنون الأعمال المنزلية ووقت المساء للذاكرة ويتدرج التلاميذ في دراستهم لكل المواد الثمانية (النحو - المنطق - الحساب - الموسيقى - الفلك ، العلوم الطبيعية ، علم الأخلاق وأخيرا ألهوت) ، وبعد ذلك يتجه معظم المتخرجين الى العمل مع غيرهم من

الحرفيين في مدينة المسيح ، ولا يستثنى منهم الا القليل ممن يبقون في الكلية كباحثين يعملون في مختلف معامل ومختبرات الرياضيات والفلك والعلوم ، أو كدارسين متفرغين يشتغلون بالأدب والتاريخ وبخاصة تاريخ الكنيسة ، أما الصفوة الأكثر تميزا من الباحثين والدارسين يختارون من بين مواطني مدينة المسيح للعمل بالتدريس في الكلية :

« معلمو الكلية هم خيار المواطنين الذين لهم مكانتهم الخاصة في الجمهورية ، فهم الذين تتاح لهم فرصة شغل أعلى المناصب في الدولة .. والمدرسون عادة يكونون متقدمين في السن ومتفوقين على غيرهم في طاعتهم لله وفي استقامتهم بالنسبة لجيرانهم ، وتقشفهم وقصدهم في حياتهم الخاصة »
(ص ٢٠٧) .

ويرجع الاحترام البالغ الموجه للمعلمين الى سمو اخلاقهم أكثر مما يرجع الى مقدار علمهم ، وهذا يكشف لنا عن اضافة هامة لمنظور اليوتوبيا جاءت على يد اندريا .

على الرغم من أن الأفراد حينما يتخرجون من كلية مدينة المسيح يكونون مؤهلين للاشتغال بالأدب أو بالأعمال على حد سواء فإن أغلبهم لا يستمرون ببقية حياتهم تلاميذ ، والقليلون الذين يواصلون الدراسة إنما يواصلونها من أجل الاستمتاع . ونحن نتذكر أن وقت الفراغ يوصف عندهم بأنه « فترة تنفيس .. سبيل للنشاط .. استعادة للحياة .. شحذ للنفس .. استرخاء » (ص ١٦٢) ، ونجد أن هناك نوعين من الأعمال يحددان النشاط الحيوية هما الرسم والعمل في الحدائق ، فلكل منزل حديقة معتنى بها عناية كبيرة « لأن الحدائق هي باعثة للصحة ومصدر للشذى والعبير » (ص ١٦٩) ، كما توجد حدائق عامة شاسعة بها مختلف انواع الأعشاب والزهور والخضر . ويذكر أندريا أن الرسم « فن يبعث البهجة في هذه المدينة » (ص ٢٠٢) . فهناك فنون موجودة في كل مكان من رسوم خارجية ورسوم داخلية في المنازل ورسوم صغيرة تزين الحجرات الخاصة في المنازل ، ونظرا لان كل فرد فنان مطبوع فهناك تقدير بالغ للفن الجيد :

« ما أسعد الشخص وهو يرى الآخرين يمارسون الرسم بالفرشاة فحينما يدخل الى أى مكان يراه بعينه الخيرة وبه المتعربة على الرسم ، وما أعظم ما يكون الحكم على الأشياء التي تلرب عليها الانسان مفيدا » (ص ٢٠٢ - ٢٠٣) .

وهناك نوع آخر من النشاط المثقن رسميا لوقت الفراغ هو القراءة والمناقشة ، وحينما تدور المناقشة بين مواطني مدينة المسيح أو يدرسون موضوعا من الموضوعات فانهم يفضلون أن تكون المناقشة والدراسة حول الاله والكنيسة والحياة الآخرة لأن التسمية الصحيحة لهؤلاء المواطنين كما يذكرهم اندريا هي « المسيحيون » *

فهؤلاء المسيحيون المتعلمون تعليما جيدا يفضلون قراءة الكتاب المقدس « ويمتلك الأفراد نسخا شخصية من الكتاب المقدس مكتوبة بلغاتهم الخاصة » (١٩٤) أو لديهم دراسات عن تاريخ الكنيسة « نظرا لان سكان مدينة المسيح يعتبرون كل شيء في هذه الدنيا في مرتبة تالية للكنيسة التي يهتمون بتاريخها أكثر من اهتمامهم بأي شيء آخر » (ص ٢٣٣) ولذلك فرغم وجود مكتبة ضخمة مزودة بكل أنواع الكتب يبدو أن هؤلاء المواطنين لا يستخدمونها كثيرا بل يكتفون بتداول القليل منها « (ص ١٩٠) ويعتبر موضوع الحياة المستقبلية هو الموضوع المفضل عندهم حينما تطول مناقشاتهم وتمتد اثناء فترات الاجازات *

« لذلك فان الشائع عندهم في تلك المجتمعات الحرة أن يسود الهدوء بين هؤلاء المواطنين ، وكثيرون منهم يكرسون أنفسهم لتأدية خدمات «عينة لاله أو لبعض الجيران الذين يحملون الصليب ، أو قد نجدهم يتبادلون تعاليم بعضهم البعض من خلال المناقشات حول المسيحية » (ص ١٦٢) *

وهكذا ندرك السبب الرئيسي في أن أهل المدينة الفاضلة التي صورها اندريا هم اناس منظمون متنافسون ، معتدلون ، مقتصدون ، هادئون ، يوجهون كل أنظارهم نحو الحياة الأخرى *

وبصور اندريا هذا الاتجاه نحو العالم الآخر بشكل مؤثر ، فيشرح أولا كيف ان الحرمان الكنسي يعتبر أقوى عقوبة من حيث تأثيره ، ويخشاه مواطنو جزيرة كفر سلامة *

« .. يعلنون غضب الاله ومقاطعة الكنيسة وازدراء الدولة وابتعاد كل انسان طيب عن كل فاسق أو مرتد وبخاصة من يصيبه الفرور ويصر على عدم الاستماع الى تحذيرات الاخوان والآباء والسلطات المدنية ، وهي عقوبة ناجحة نجاحا كبيرا إذ أن الشخص الذي يرى الكون الذي يتكون من كل المخلوقات قد أغلق امامه يعتبر ذلك اقسى من الموت » (ص ٢٥٧) *

وثانيا : يختم أندريا الموضوع بفصل عن الموت والدفن في مدينة كفر سلامة ، فالجنازات بسيطة . ويحضر الأقارب في ملابسهم المعتادة التي يلبسونها أثناء العمل وتعتبر عملية الدفن أمرا عاديا ، وشوهد القبور مجرد علامات مؤقتة . صليب محفور عليه اسم الميت « ولا يدهش من أنهم لا يكترون بمثل هذه الأمور لأنهم يعتبرون الحياة الدنيا أقل قيمة وأقصر من الحياة الآخر » (ص ٢٧٧) .

ومن الواضح أن مدينة المسيح ليست جنة في الأرض ، فرغم أن كلية مدينة المسيح قد تضمنت بعض ملامح فرق البحوث التي تحدث فرانسيس ليكون عن وجودها في دار سليمان باطلانطس الجديدة (١٢) . إلا أن معارف المسيحيين في نظر أندريا واقتناعهم لفن الحياة الدنيا تنأى من خلال المنظور الدينى ، ولقد تعب أندريا كثيرا لتأكيد أولوية المنظور الدينى ، وفى هذا الصدد يحكى عن مناقشة مع مدير التعليم فى كلية مدينة المسيح المدعو أبيدا فيقول :

« حينما سألت عن كمية التعليم كله أشار الى صورة المسيح وهو محبوب ، وقال كل الأشياء تشير اليه ، وبدا وكأنه يحتقر الأرض ويمتدح السماوات وبدا مرة أخرى يرفع من قدر الأرض عاليا ويقلل من قيمة السماوات ، وحينما يعثر على قيمة السماوات يعود فيزدرى الأرض . وهو فى الوقت نفسه لا يقرأ اطلاقا كل الآداب التي لا تقرب الانسان من المسيح ، بل يسبها اذا كنت تعمل الى فصل الانسان عن المسيح » (ص ١٨٧) .

ولأن المسيحيين فى نظر أندريا ملتزمون بالمسيحية فان كل القرارات الأساسية التي ترتبط بأهمية الخبرة وقيمة البحث وقيمة الآداب ونفنون أمور مسبقه . ولا يمكن لأى تبصر أو اكتشاف أو إعادة تعويم أى شئ أن يحل محل نتائج العقيدة المسيحية ، ولذلك فان مدينة الشمس تتمسك بالمجتمع المثالى المستقر ، الذى لا يمكن للتغير أن يهدده ، بل يعتبر التغير أمرا مستبعدا لأن حقيقة المسيح لن تزول .

(١٢) توجد معلومات تفصيلية عن كلية مدينة المسيح لاندرى ، ودار سليمان التي تصورها ليكون فى كتاب هانسوت Hansot بعنوان « الكمال والتقدم : نطمان من الفكر البيوتوى . ص ٨٠ الى ٨٦ .

وعلا العكس من يوتوبيا مور ويوتوبيا كمبانيا اللذين يأملان في عدم حدوث التغير بخلاف يوتوبيا أندريا التي تتخذ موقفا صريحا ضد الأمل في التغير ، نجد أن يوتوبيا بيكون ويوتوبيا هارنجتون تقدمان لنا مجتمعات تتقبل التغير بسهولة وتدخله بشغف كبير .

(د) التقدم والتغير في اليوتوبيا عند فرانسيس بيكون وجيمس هارنجتون

كان فرانسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) على مثال توماس مور محاميا ورجل سياسة ومستشارا قضائيا في إنجلترا . ولكن بينما كان مور متجها الى الدراسات الانسانية كان بيكون متجها الى العلوم الطبيعية، ولم يكن هناك أى خطر متوقع من اتجاه بيكون الى الرهبانية ، فقد انهم بالحصول على رشوة من أحد الخصوم ، ونتيجة لذلك جرد من كل وظائفه الرسمية . وكتب بيكون اطلانطس الجديدة عام ١٦٢٤ ونشرت بعد وفاته عام ١٦٢٧ .

هذا وتفتقر اطلانطس الجديدة الى الكثير من خواص اليوتوبيا أو المدينة الفاضلة (١٣) فهو لا يضمنها أى معلومات عن البناء الاجتماعى أو الاقتصادى أو نظام الحياة اليومية أو ما يفعله السكان اليوتوبيون فى مدينة « ابن سالم » ، فى حين يعرفنا الكثير عن قيمة انتظام الاسرى وعن الملكية الجماعية للمنازل والممتلكات والثروة المادية ، أما التفاصيل الخاصة بالاقتصاديات فانها غامضة . ولئن وجدنا فى اطلانطس الجديدة نوعا من الاشتراكية فانها اشتراكية المعارف . ويركز بيكون كل امتداحه على دار سليمان الذى يسمى أيضا « كلية عمل الأيام الستة » (ص٢٢٨)، كما أنه يذكر التفاصيل عن الزهو وعن الملابس وعن الأخلاقيات وعن الأبوة وغيرها مما يميز الآباء فى دار سليمان (١٤) ، ويصبح جوهر الموضوع واضحا ، فأطلانطس الجديدة يوتوبيا أو مدينة فاضلة من حيث انها تصور مجتمعا متقدما يسوده الرخاء ووقت الفراغ ، وتعطى الأولوية فيه للبحث العلمى الموجه نحو تغيير أحوال الانسان :

(١٣) عن المناقشات التي دارت حول الصورة التي صور بها بيكون مجتمعه المثالي وعن تفاصيل العصر الذي كتبت فيه انظر كتاب دافيز Davis بعنوان « اليوتوبيا والمجتمع المثالي » ص ١٠٥ الى ١٣٧ .

(١٤) عن الدراسة التفصيلية لمعد ولون التوزيع المستخدم فى اطلانطس الجديدة انظر كتاب هوايث White بعنوان « السلام وسط اشجار الصفصاف » حيث يقدم لنا هوايث أسباب استخدام كل لون مذكور فى الإحراء التي تنبع فى دار سليمان مع إشارة خاصة الى الأحذية المصبوغة بلون الخوخ .

« ان غاية مؤسستنا هو العلم بأسباب حركة الأشياء
واسرارها ، وتوسيع أفق امبراطورية الانسان بحيث يكون
لها تأثيرها على كل شيء ممكن » (ص ٢٤٠ مع بعض
التفصيل) (١٥) .

وبالإضافة الى التكنولوجيا الرهيبة فان اطلانطس الجديدة تمتاز
بوفرة بضائرها الاستهلاكية وكثرة أطعمتها اللذيذة وتنوع مشروباتها
الشهية ، وراثتها في وسائل التسلية واللهو ، بل قد أصبح من الممكن
بواسطة العلم الشائع في مدينة ابن سالم اطالة عمر الانسان وجعله
مليئا بالسرور .

التقدم أو التطور أمر متوقع في مدينة ابن سالم حتى لو كان من
ببيل الاكتشافات الثورية العميقة التأثير ، فالتغير في نظر بيبكون يعتبر
حليفا لا عدوا ، فهو يرى أن الكلية التي تضم العلماء تستطيع أن تقدم
انتاجا أكبر وأفضل وأضخم يؤدي الى إعجاب عامة الناس واستعادهم
وتحقيق الراحة والسرور لهم .

وفي هذا الكتاب الصغير الذي ألفه بيبكون لا نجد ما هو تصويري
أو سطحي عن قيمة الابتكارات ، فإنجازات العلم الواضحة التأثير محدودة ،
وهناك تأكيد لا لبس فيه لقبول مدينة ابن سالم للتحديث أو التجديد ،
ومثال ذلك أول إشارة لببكون عن فرق البحث ، وما كرره عنها من أنها
فرق « تجار النور » . وهناك أئنتا عشرة وظيفة مركلة لفرق البحوث
التي تتولى عملية التجسس العلمي أو جواسيس المعرفة « الذين يتسللون
الى البلاد الأجنبية على أنهم أبناء أم أخرى (لاختفاء شخصيتنا) ، ويتولون
احضار الكتب والملخصات ونماذج التجارب من مختلف جهات العالم »
(ص ٢٤٨) . وقد سبق لببكون أن ذكر أن اطلانطس الجديدة ترسل

(١٥) يذكر موريسون Morrison في كتابه « الفلسفة والتاريخ عند بيبكون »
أن بيبكون لم يمس المعرفة بالقوة فحسب بل انه حاول أيضا تحويل وقت الفراغ
الى وقت انتاج : فالأعمال وهي وسيلة المارف تنأى نتيجة للنشاط في العمل ، فالمعرفة
لا تولي مستلزمات الممارسة المرة لوقت الفراغ ، ولكن المهم هو العمل الجاد للوصول
الى ابتكارات جديدة . ويتحول الفنون الحرة الى فنون خفية . وهذا هو التحول الذي
ارتأه بيبكون : تحول العلم Scientia الى قوة Patētia ، وهو يمثل تقيرا
أساسيا في المفاهيم التقليدية للخير والحياة الرغمة . ولم تعد السعادة البشرية في التملات
الحرة التي تتم لذاتها بل في الممارسة النظرية الجادة التي تتم من أجل المنفعة أو
الأعمال ، أو بالأحرى تخليص الانسان من تمناته ص ٥٩٢ .

سفنا خاصة للبحث في أنحاء العالم عن الاختراعات وتحتوى تلك السفن على مخزون لطعام أطلقها ، وكميات من التروات لشراء الأشياء ودفع المكافآت للأشخاص إذا ما اقتضى الأمر ذلك » (ص ٢٢٩) .

وينهى بيبكون كتابه عن اطلانطس الجديدة بتقرير ومديح للتغير من أجل التغير . وفى مدينة ابن سالم الفاضلة كغيرها من البيوتوبيات مكانة خاصة للشرف الرسمي « فلدينا فى نوانحنا ومراسيمنا بهوان كبيران للعرض » (ص ٢٤٩) اذ أن اطلانطس الجديدة تختلف عن غيرها من المجتمعات المثالية فى أن الشيء الوحيد الذى تحتفل به هو الابتكار « ففى أحد هذين البهوين توضع نماذج وأنماط لكل أنواع الابتكارات الرائعة والنادرة ، وفى البهو الآخر توضع تماثيل وصور لكبار المخترعين ، (ص ٢٤٩) .

ولم يجهل بيبكون أن التغير الزائد عن الحد يؤدى غالبا الى خلق الاضطرابات ، وبناء على ذلك فهو يذكر تحذيرين : أولهما الحاجة الى ادراك السرعة المناسبة التى يمكن بها ادخال التغيرات وإمكان التحكم فى درجة هذه السرعة ، والثانى الحاجة الى مراقبة تدفق المعلومت . وكلا التحذيرين يمكن أن يتم عن طريق الرقابة الذاتية التى تتولاها الارستقراطية العلمية فى مدينة ابن سالم .

« تتناول فيما بيننا ، وبناء على هذا التداول نحدد أى الاختراعات والخبرات التى اكتشفناها يمكن أن تنشر وأياها لا ينشر ، وينطق العلماء بالقسم على أن يحافظوا على سرية الاكتشافات التى رأينا الحفاظ على سريتها ، على أننا قد نقدم بعض تلك الاكتشافات للحكومة وقد نخفي بعضها الآخر » (ص ٢٤٩) .

وكلمة نحن ، والحديث بضمير جمع المتكلمين ، تعود على صفوفة العلماء الذين ينحكمون بصفتهم الأبوية فى سائر المواطنين العاديين من غير العلماء الذين يكونون الغالبية العظمى من سكان المدينة الفاضلة . أما فى الاوقيانا فقد قدم لنا جيمس هارينجتون حلا وضعيا تقديم ديمقراطيا للتغير الحتمى .

كان جيمس هارينجتون (١٦١١ - ١٦٧٧) عالما مرهوقا من أبناء أسرة عريقة فى لينكولنشاير ، سافر فى شبابه الى جميع قارات العالم ، وعند عودته الى انجلترا توسط فى محاولة لحل النزاعات القائمة بين الملكيين والبرلمانين ، ولكن محاولاته فشلت ، ونشبت الحرب الأهلية وأعدم صديقه تشارلز الأول عام ١٦٤٩ ، فقرر هارينجتون أن يبحث عن حل لتجنب مثل تلك الأحداث فى المستقبل . وبعد دراسة متعمقة قدم

مسودة اعلان لجمهورية خيالية مثالية سماها « جماعة أمم الأوقيانا »
The Commonwealth of Oceana ثم نشرها فيما بعد عام ١٩٥٦ (١٦) .

ويمكننا أن نتصور وجود بعض الشبه بين أوقيانا وإنجلترا ، ففي أوقيانا نجد أن لندن تقابلها امبوريوم Emporium واسكتلندا تقابلها ماربيسيا Marpesia وإيرلندا تقابلها بانونيا Panopea وفيها أيضا يطلق اسم ليفياتان على هوبر ، واسم ولفوس Olphaus على أوليفر كومويل ، واسم ميجاليتور Megalator على فرانسيس بيكون ، أما هارينجتون فقد سمي نفسه في أوقيانا باسم فارولامبوس Vorulamius وكتاب أوقيانا لهارينجتون كتاب طويل فيه اسهاب ، وأحيانا يتجه الى التدقيق في بعض التفاصيل ، فمثلا خصص أكثر من خمس وعشرين صفحة لفواصل عملية التصويت في انتخابات أوقيانا من شكل ولون كل عناصر عملية التصويت . والأوقيانا قصة مستقبلية تصف ما سوف يحدث بعد عدة عقود من الزمان من اضطرابات دولية ، وعصيان مدني ، وحروب أهلية ، وأزمات دستورية ، ولكن ذلك ينتهي بقيام مجموعة أمم خالدة على التراب الانجليزي .

وقد تحدث هارينجتون عن حماية التغير ، مثله في ذلك مثل بيكون ، وهو يشبه بيكون أيضا في عدم اعطاء أى معلومات عن مواطني أوقيانا ، وتفاصيل عاداتهم وسلوكياتهم وما يفضلونه من أشياء فيما عدا المعلومات الخاصة بعملية التصويت ، وبدلا من ذلك فإن الاهتمام الأكبر أولاه هارينجتون لبناء النظام السياسي المستقر القوي الذي يؤهله لتقبل التغير ومعالجته . وكان تركيزه الأكبر هو ضمان قيام حكومة مستقرة مستجيبة تعتمد على الثقة في القانون وفي الناس . وبالإضافة الى ذلك يقدم اقتراحين هامين :

أولهما : أنه نظرا لارتباط القوى السياسية بالقوى الاقتصادية التي هي بالتالي مرتبطة بالملكتات فلا بد من تعديل قانون الموارث لضمان أحسن توزيع للممتلكات بما فيها الأرض ، وثانيهما : تجنب الفساد قدر الاستطاعة والتقليل من الخلل الذي قد ينجم عن التغير الى أدنى حد ،

(١٦) الدراسة التفصيلية عن هارينجتون توجد في فصل بعنوان « جماعة أمم الأوقيانا » في كتاب Blitzer بعنوان « جماعة أمم خالدة » ص ٢٠٧ الى ٢٧٤ وهي دراسة معيدة هنا ١٠١ عن الطبعة الحديثة للأوقيانا مع دراسة تفصيلية عن هارينجتون فنجدها في المجلد التي أصدرها Pockock بعنوان « الأعمال السياسية لهارينجتون » .

وجعل الحكومة أكثر استجابة ، يمكن أن يتحقق بتغيير سريع فى الموظفين، وهو يوصى بأن لا يبقى الموظفون فى وظائفهم الا مدة قصيرة يحدث بعدها تبادل الوظائف والهام ، ويقترح لذلك أيضا :

« نظرا لأن القوانين الأساسية للأوقيانا وهى عاصمة مجموعة الأمم هى الزراعة والاستفتاء ، فإن على الزراع عن طريق ذلك الاستفتاء ان يحافظوا على المساواة الأصلية ، ويحفظوا على حق الاقتراع بتوصيل دورته الزمنية المتساوية الى الفروع او يمارسون السلطة المطلقة بانفسهم »
(ص ٩٤)

ويعتبر التغير هو مظهر التحدى فى يوتوبيات عصر النهضة ، ذلك ان بيكون وهارينجتون لم ينظرا الى التغير على أنه قوة هامة يجب تجنبها أو منعها ، بل بالعكس يطالب بيكون بالتقليل من فعل التغير عن طريق الرقابة والتحكم فى سرعة حدوثه ، أما هارينجتون فيسلم بأن لا يعوق التغير أو يوقف ، وأوصى أن يكون البناء السياسى قويا قادرا على تحقيق الاستقرار وسط التغير الحتمى (١٧) ، والمجتمع فى كل من اطلانطس الجديدة والأوقيانا ليس مجتمعا مثاليا كاملا ، ولكنه مجتمع يوتوبى شديد الحساسية ازاء التعامل مع التغير .

هذا ، ولم تكن مواجهة التغير واضحة لدى كتاب اليوتوبيا الآخرين : مورو كسانيلا وأنفريا ، ويبدو عدم وثوقهم وعدم تثبتهم من الموقف فى الصورة الدرامية التى عالجوا بها مسألة الزوار الذين يأنون الى المجتمعات التى تخيلوها .

فمواطنو مدينة المسيح يحذرون الأجانب ، فيقوم ثلاثة حراس فى جزيرة كفر سلامة بالقاء الأسئلة على الزوار القادمين ، أما زائر مدينة المسيح فلا بد أن ينبت عن طريق الرواية أنه حسن الخلق متجرد من العادات القبيحة وأنه ليس جاسوسا وأنه مسيحى فعلا . فإذا اجتاز بنجاح هذه الاختبارات الثلاثة « يقدم له أحسن الطعام وأفضل الشراب وأجمل أنواع الملابس فى غير اسراف ولكن فى يسر وراحة » (ص ١٤٦) ، ويسمح له بالتجوال فى الجزيرة كيفما شاء .

أما الأجانب الذين لا يجتازون امتحان دخول مدينة المسيح فيعاملون معاملة حسنة بالسماحة المسيحية المعتادة ، ولكن لا يسمح لهم بالتجوال

(١٧) انظر كتاب راسيل سميث Russel Smith بعنوان « دراسة فى اثر يوتوبيات القرن السابع عشر على أمريكا » ، فيه تقدير مفصل لقيمة مقترحات هارينجتون .

الحرفى المدينة » ويحرص الحراس على أن لا يتصل المواطنين « بهم كى لا نصيبهم عدوى الأمراض الخطيرة نتيجة للحرية الزائدة عن الحد لدى انضيواف ، ولذا فانهم يستبقون الضيف مدة يوم واحد أو يومين « (ص ٢٧٢) - وزوار مدينة المسيح مختلفون ، فهو لم يذكر أى خطر من التلوث الأخلاقى أو البدنى نتيجة لمجيء هؤلاء الزوار لأنهم مسيحيون ، ولم يذكر أى تهديد بالخروج على قيود العقيدة المسيحية التى أقيمت لمنع تسلل التغير الى مدينة المسيح (١٨) .

وتتميز نظرة كمبانيلا للأجانب بأنها غامضة ، فهناك ترتيبات قوية فى مدينة الشمس تهدف الى تجنب اقتراب الأجانب منها ، فالمدينة عبارة عن قلعة ذات أسوار تدور حولها ، فلايد من سبع هجمات متتالية لتخطيط الاسوار والسيطرة على المدينة ، فضلا عن أن مواطنى مدينة الشمس مسلحون تسليحا جيدا ويمارسون التدريب العسكرى بصورة متصلة . ونظرا لأن مدينة الشمس تشترك مع أربع ممالك أخرى فى الجزيرة فقد أصبح على مواطنيها أن يهتموا بالاستعدادات العسكرية حيث يبقى الحراس فى أبراج الحراسة وفى خارج المدينة أثناء الليل ، وهناك تجارة متبادلة بصورة منتظمة مع الأجانب ولكن « لكى لا يتسلل الفساد عن طريق التجارة فان الأعمال التجارية تتم عند المداخل » (ص ١٨٨) ومن جهة أخرى يذكر كمبانيلا أنهم وسط كل تلك الاحتياطات :

« .. يقابلون الأجانب بأدب وتعاطف ، ويستضيفونهم ثلاثة أيام على حساب الدولة ، وبعد أن يغسلوا أقسامهم يأخذونهم لمشاهدة المدينة والتعرف على عاداتها ، وهناك رجال مخصصون مهمتهم العناية بالضيوف وحراستهم » (ص ١٨٨) .

وأخيرا فان الشروط التى يجب أن يستوفىها الأجانب كى يحصلوا على حق المواطنة قليلة جدا ، هى اختبار اخلاص هؤلاء الأجانب وقدرتهم على الاسهام مع المجتمع ، وذلك بالخدمة لمدة شهر فى الحقول وشهر آخر فى المدينة ، بعدها « يقررون ما يرونه بشأنهم ، ويتم قبولهم بعد مراسم معينة لأخذ القسم منهم » (ص ١٨٨) . اما كمبانيلا فانه يشكك فى الأجانب الأعداء ، وينص على قبول الزوار الأصدقاء . ويبدو أن هذا التفریق يبنى على الاعتقاد بأنهم لن يفروا من مجتمع مدينة الشمس . وربما

(١٨) يوضح دوى ، كاتب هذا القال . فى كتابه « يوتوبيامور ويوتوبيات العالم الجديد » ص ٤٢ الى ٤٦ مدى نجاح المجتمعات اليوتوبية التى أنشئت فى العالم الجديد ولأنها قد استخدمت بالإضافة الى التمسك بالعقيدة نظام التخطيط العقيق والتعليم الإلجبارى وفرق العمل الشاق كى تحافظ على القوة واستمرار الشعور بالهدف .

ظن كميانيا لا ببساطة أن مجتمعه مجتمع مثالي مستقر محصن ضد الاغراءات التي تتأق نتيجة للتعليم أو نتيجة لقدم الزوار .

هذا ، ويلاحظ ان مور فى اليوتوبيا يعد أكثر فروسية وكرما ازاء الأج نب ، فالليوتوبيا تتبع سياسة الباب المفتوح حيث يقول :

« مهما كان الزائر الذى أتى للمشاهدة فلا بد ان يكون متميزا بخصال عقلية خاصة ، وربما يكون قد زار الكثير من دول العالم وتجول فيها ، فبالأكيد سوف يجد ترحيبا من القلب ، لأن أهل اليوتوبيا يسرون عند الاستماع الى ما يحدث فى كل أنحاء العالم » (ص ١٥٨ / ٣ - ٦) .

وينظر لزوار يوتوبيا على أنهم من الموارد ، وعلى أنهم يتيحون فرصة لآحداث تغيير غير ضار !

هكذا نجد أن النظرة الى التغير فى يوتوبيات عصر النهضة تختلف اختلافا كبيرا من واحدة لأخرى ، فسكان يوتوبيا مور ومواطنى مدينة الشمس لكميانيا لا يتمسكون بالاعتقاد بأن سبيلهم هو الأفضل ، ولذا فهم واثقون من أن التغيرات التي قد يقترحها الوافد من الخارج أو التي يكشف عنها نتيجة البحث سوف تكون تغييرات بسيطة أو سطحية . أما مواطنو مدينة المسيح لاندريا فانهم أقل سذاجة من ذلك ، فهناك شكوك تحوم حول التغير والاحتباس منه ، لأن مدينة المسيح تريد أن تضمن بقاء صفة المثالية والاستقرار فى المجتمع ، ولذا جعلت دخول الأجانب ونتائج التعليم غير مسموح بها الا بعد التأكد من مسايرتها للعقيدة المسيحية .

ويتميز كل من بيكون وهارينجتون بأنهما أكثر واقعية ازاء التغير . فالتغير أمر حتمى الوقوع ، وبناء على ذلك فان أطلانتس الجديدة ترقب وتقيس التغير ، كما أن أوقيانا تسمح بحرية التجديد وتضمنها مع وجود البناء السياسى الذى يقوم بعملية التطبيع . ويمكن القول بصفة عامة أن مواقف كتاب اليوتوبيات فى عصر النهضة ازاء التغير متغيرة ، فأولا يمنع التغير حيث يعتقد الكاتب أنه هدام ، وأخيرا يرحب به على أنه شى غير عدوانى (١٩) .

باتريك كـ دول

جامعة سانت بونافينشر - نيويورك

(١٩) قرئت أجزاء من هذا البحث فى المؤتمر الدول التاسع والعاشر للدراسات الكنسية فى المصور الوسطى وعصر النهضة اللذين عقدا فى جامعة فيلانوفيا Villanova فى سبتمبر ١٩٨٤ وسبتمبر ١٩٨٥ على التوالي .

المدينة واللاعب

دور والتر بنجامين فى تأسيس علم الاجتماع التصوري

باتريك تاكيسيل

اللعب فى التجربة البشرية الجماعية

عندما نحاول توحيد المجهودات النظرية الرامية لتقويم دور اللعب على أساس أنه نشاط اجتماعي معين فإنه يمكن طرح تصور شامل لشرح مفهوم اللعب طبقا لعلم دراسة الجماعات البشرية ، بدءا على فرعين مشتركين من المعرفة الخاصة بالتجربة الجماعية . وفى الحقيقة يصبح هذا الاهتمام مضاعفا ، فمن ناحية هناك الوصف السهل للعلاقة بين طرق الحياة وأساليبها العملية والأداء اليومي فى الأعمال الثقافية بوجه عام ، ومن ناحية أخرى هناك أيضا الحساسيات والرموز الاجتماعية السائدة على درجات مختلفة بين الأفراد المتعاشين معا فى الجماعات البشرية . وندعو هذا التصور أو المضمون العام الى وضع عملية اللعب كاحدى هذه المظاهر الدقيقة لمركز عاطفي يقوم بتحريك النبضات ابدائية السلبية الى قوى جذب ، وبهذا تصبح مقرا للتبادل والآثار البشرية ، أو القلب المحرك للقوة الاجتماعية (١) .

ولا شك أن هذا المركز غير المرنى الذى يبعث الحياة داخل كل مجموعة اجتماعية يشكل المحور الذى يجذب حب الاستطلاع ، وكذلك نفور الجنس البشرى أمام ما يجمعه معا من الواجهة التاريخية . ويصبح

(١) هذه المقالة هى أساس الأفكار الأولى المنشورة فى مجلة « جميع علوم الاجتماع » (خلال عامي ١٩٣٧ و ١٩٣٩) ولا سيما لدى جورج باتاي ، كما ظهر فى مقالاته عن « التجاذب والتنافر » فى ٢٢ يناير ١٩٣٨ و ٥ فبراير ١٩٣٨ ، وقد قام دينيس هوليه بنشر كتابه حول هذا الموضوع فى سلسلة « أفكار » عدد ٤١٣ ، عام ١٩٧٩ ، عن دار نشر جاليلمار الفرنسية .

المترجم : الدكتور حمى الزيات

التغلب على غربة البشر الذاتية أمرا ممكنا من خلال عدة وسائل متعددة ومعقدة للتقارب بين البشر . وبذلك فهو يشمل (أى المركز) الجانب السلبي فى النشاط الانساني ، والموت ، والقلق ، وكذلك تحديد ما هو مقدس ، وما ينتج عن ذلك من انبعاث للعواطف ، كما يشمل الرغبة وانتقال المعايير وانتشاره على نطاق كبير ، والعادات وهى الأشياء التى تغذى الرغبة فى الانفتاح على الحياة .

وعلى كل حال فانه لا يمكن تأكيد طبيعة هذا المركز الغامض المدفون من ناحية الحقيقة والسبب ، ولكن يمكننا أن نعد قائمة بمظاهره المختلفة والمستندية التى تم التعرف عليها بطريقة تقليدية سواء كانت ذاتية او محيطية ، ومنها الجريمة ، وحالة انشوة الشعرية ، وانطرف اندينى ولسياسى ، وكذلك الطقوس الطائفية واللعب ، الخ .

ولهذا فانه عند تحديد الأشكال المتفرقة لما هو مقدس على أساس أنها مجموعة غير متجانسة ولا محددة نجيا معها تلقائيا (٢) ، فان ميشيل ليرى يزودنا بمسار أو طريق يرسم لنا خريطة الحياة العصرية التى يبدو فيها أن انبعاث المقدسات وداخليات الأهواء الذاتية والتجارب القاسية ليست متأثرة بالقوة المطلقة للتقليد فقط ، ولكنها تجدد حاجة الفرد لتبديد طاقته أو استهلاكها ، حتى فى مجتمعات الرفاهية الاقتصادية . ان الخيال ومواجهة الزمن الحاضر ليسا سوى هذه اللعبة الكبيرة التى تنتهى وتتجدد دائما طوال المدة التى تحفظ وتحكم علاقاتنا مع الآخرين والأشياء ، وكذلك مع اللحظة الزمنية المنقضية بكل ما فيها من حياة . كيف يمكن تحديد عملية اللعب وما بها من طبيعة دافعة عند البحث عن حياة عصرية تستطيع انتشال الكائن البشرى . خلال رحلة حياته المتجهة بلا رحمة نحو الموت ؟ . وتحديد موقع ودور ما هو مقدس فى الحياة الحديثة بواسطة الشخصية المعروفة بالتجول فى الحياة ، أو ملاحظة انحرافات الحياة الحضرية المتقدمة حيث يمارس اللعب داخل المدينة الحديثة . هذا التحديد هو أيضا بمثابة رمز للرابطة الاجتماعية فى مواجهة الحدود القصوى غير المعروفة لهذه الرابطة . وعلى حد قول جيم موريسون فان أى لعبة تحتوى على فكرة الموت . وباعتبار اللعب دلالة توضح مدى مرونة الحياة فى المجتمعات ، حيث تكون هذه المرونة ظاهرة وخفية فى وقت واحد ، فاننا ننادى هنا بالدعوة

الى قيام علم اجتماع مبنى على ظاهرة اللعب ، بدلا من تفسير اللعب
اجتماعيا على حد رأى روجيه كايوا (٣) .

والسؤالان المقترخان سابقا لا يعتبران موضوع اللعب كأداة
معرفة ، ولكنهما يوضحان كعامل تعرف خاص بالتقارب الاجتماعى ،
أو أنه بمعنى آخر تأثير مؤقت لتقارب المسافات التى تشهده تعبير
الانسان عن عواطفه وارادته خارجيا بطريقة علنية (تجاه الآخرين) .
وعندما يوضح الفرد فى خضم الحياة الاجتماعية فهنا يتكشف قدره
الشخصى بوضوح كامل فى أعماقه الدفينة ليصبح وجها للعبة جماعية .

وهكذا يذكرنا اللعب بالمعاني القاسية لمحيط حياتنا السكنى
والزمنى ، لأن أى نشاط متصل باللعب تفقد فيه حدود وأقطار هذه
التجربة الحية حريتها .

ولا يمكن فهم انهماك اللاعب فى هوايته الا من خلال ذوبانه
فيما حوله ، وبشكل عقلاى حيث يلتزم بقواعد معينة ، هذا الذوبان
لا يمكن قياس دوافعه الا بمقياس غامض لهذا السباق الصعب الذى يدخله
اللاعب مع الزمن اللازم لبذل الجهد والبعد المكاني . حيث تظهر نتائجه .
وبهذه الطريقة يزيد اللاعب من حدة العلاقة العادية التى تربطنا بالمكان
والزمان بمرونة واضحة . ان حالة الاثارة الشديدة للاعب تنتج عن
تدافع تاريخه الشخصى مع ما يحمله من وعى دفين ناجم عن هذا التاريخ .

يذكر ج . هوينزجا فى مؤلفه الشهير « الانسان اللاعب » مدى
قوة ظاهرة اللعب بعد أن حددها كما يلى : « اللعب هو فعل أو نشاط
اختيارى يتم فى حدود زمنية ومكانية محددة طبقا لقاعدة متفق عليها
بحرية كاملة ، وبناء على أسس عامة ، وذات هدف فى حد ذاتها ،
ويصاحبها شعور بالضغط العصبى والفرح وبإدراك يحول الفرد الى
شئ آخر مختلف عما هو عليه فى الحياة العادية » (٤) .

وحتى يمكن استهداف انفصال اللاعب (البطل الحالى) عن الحياة
العادية بمنظور اجتماعى فاننا نجد أنفسنا أمام تواجد لعدة أشكال
عاطفية للتجربة ، مؤسسة على نتائج زمنى دورى ، مستقل تماما عن

(٣) كتاب روجيه كايوا « العلاقة بين الانسان واللعب » فصل ٥ بعنوان « علم
اجتماع اللعب » ، المنشور بواسطة جاليمار - سلسلة « أفكار » رقم ١٢٥ ، عام ١٩٥٨ .

(٤) كتاب هوينزجا المنشور عام ١٩٥١ فى باريس - دار جاليمار للنشر - صفحة

هذا التابع الذى يطبعه بطابع التنظيم الخاص للمجتمع الكلى . وفضلا عن ذلك فان دراسة هذه الأشكال العاطفية ، مع تكوين بؤرت معنوية للتقارب البشرى ، يمكن أن يرسم ملامح عاطفية لمجتمع مكاني ترتبط فيه العادة بالمخاطرة . وكل المراقبين الذين أيدوا هذه الفرضية . لنظرية قد حاولوا الربط بينها وبين التفكير فى القيمة الحقيقية لعلم الاجتماع التصورى ، مع اعطاء الرموز المعنوية والصور والاحاسيس قيمة لحظية كانت مهمة من قبل .

والالتجاء الى التشابهات والانشاء الأدبى والتطبيق الرمزى أو الى الأمثال ليس سوى البحث عن وسيلة عملية ، الهدف منها ليس النص أو اللغة نفسها ، ولكن التقارب المتوقع مع اللعب كموضوع اجتماعى (٥) .

من الألعاب الى المتجول

ان اكتشاف حقيقة تزاوج التجربة مع الوجود تلخص لنا ماهية المفامرة الشعرية ، من بودلير الى السيرالية ، كما أنها توضح لنا الأهمية الاجتماعية لهذه الحقيقة التى استخدمها والتر بنجامين فى محاولته لاستخلاص نظرية لغوية تعمل على توافق الكلمة مع الشيء أو الصورة مع الفكرة ، وتنتج بصفة عامة نحو عالم اجتماع مصغر للحياة اليومية وللمدينة . وفى هذا الاتجاه يعتبر أى شيء جزءا من الخلفية التاريخية المحيطة به ، وكل تفصيل تشترك فى التصور الخاص بالعالم الذى يسبغ عليها فى الوقت نفسه معنى خاصا بها . ويقدم لنا والتر بنجامين فى مقالاته المعنونة « شارل بودلير ، شاعر غنائى فى ذروة عهد الرأسمالية » (٦) الايضاح الأولى للشخصية الحضارية لكل من

(٥) يشجع علم الاجتماع الرومانسى فى الولايات المتحدة ظهور هذا التيار . وقد أصبحت أفكار هذا العلم معروفة فى فرنسا بفضل مقال للكاتب ريتشارد براون « الرمز والوسيلة ، المنطق والاكتشاف فى عالم الاجتماع » المنشور فى الكراسات الولية لعلم الاجتماع - باريس ١٩٧٧ . ونستطيع أن نقرا ما يلى عن شرعية استخدام الرمزية فى العلوم الانسانية : « كل معرفة عبارة عن وجهة نظر ، فنحن لا نعرف أى شيء الا اذا حدد لنا بطريقة أو بأخرى . والرمز ذو شيء أشمل ، وهو رؤية شيء من وجهة نظر شخص آخر . وبما لا ذكرناه فان كل معرفة تصبح رمزية » . وذلك فى صفحة ٦٢ . وقد أوضح ميشيل مافيزول هذا فى كتابه « المعرفة العادية » المنشور فى باريس . مكتبة ميرديان عام ١٩٨٥ .

(٦) والتر بنجامين فى كتابه « بودلير ، شاعر غنائى فى عصر ازدهار الرأسمالية » ترجمة جان لاكوست ، باريس ، مكتبة بايو ، سلسلة النقد السياسية . عام ١٩٨٢ .

اللاعب والمتجول اللذين تسير حياتهما الاجتماعية وفق تتابع دورى
زمنى مؤقت ولتجربة ذات بعد مكاني ، ويعتبران هنا مؤنثين للنمط المحركة
لأوروبا الصناعية الوليدة . وموضوع الحزن المستقي من أفكار بودلير هو
المكون للجذور العقلانية لهذه الحساسية المشوّهة . وعندما يشهد
القرن التاسع عشر الاستقرار النهائي لتنظيم العمل والأجور في بناء
محكم مرتبط بحسابات الاقتصاد فإن ذلك قد جعل اللاعب والمتجول
مجرد ذكرى من الفترة الاغريقية .

وتقول كتابات آلان حول هذا الموضوع : « ان اللعب ينكر بشدة
أي مكاسب حالية أو سابقة ، وهو بذلك يختلف عن العمل . فاللعب
ليس له هذا الماضي المستقل الذي يحمله العمل » (٧) . ويلقى
والتر بنجامين الضوء على الواقعية الرمزية التي كانت تشهدها باريس
خلال فترة الامبراطورية الثانية ، وذلك من خلال أربعة نماذج مثالية هي
الحياة ، لمنطقة أو البوهيمية ، والمتجول ، واللاعب ، وأخيرا تأثير الحدادة .

وبذكرنا القول المأثور « التقدم بالأمر » بالروح ذات الصفات
الحديثة التي طبعها فترة بودلير على المدينة . فعلى رجل المدينة أن
يتنفس هواء الأخلاق الحميدة المصاحب بكل حماسة للمجهود الصناعي .
ونقد تضافرت عدة عوامل مثل اضاءة الشوارع وإنشاء طرق واسعة
مخططة بعناية ، وكذلك ضريبة مدينة باريس على الخمر التي تسببت
في طرد مجموعة كبيرة من السكان خارج نطاق العاصمة ، ممن لم يمنهم
الفقر من السكر والعريضة ، وكذلك تفكك رابطة جامعي قمامة الملابس ،
تضافر كل ذلك على الإشارة الى المصادفة بين حدثين ، هما : التنظيم
البوليسي الجديد للموقع الحضري ، والطرد الصحي لمجموعة كبيرة من
العمال الفقراء الذين طالما احتقرهم كسل من كارل ماركس وفردريك
انجلز ، اللذين قاما بتحليل لكتاب « أسرار باريس » لايوجين سو ،
وكذلك كتاب « ذكريات متآمر محترف » لمؤلفه أ . شنو ، أو « الخميس »
لمؤلفه لوسيان دي لاهور (٨) . ثم عجل الاختراع الرائع « التصوير »
مع وصول الصحافة الى عدد كبير من القراء بهز العلاقات المتداولة

(٧) كتاب آلان « اللعب » عام ١٩٢٧ ، فصل « الأناكر والصور » صفحة ١٨٣ .

(٨) كتاب شينى « التآمر والجماعات السرية » للنشر في باريس عام ١٩٥٠ ،
وكتاب دي لاهور « مولد الجمهورية في فبراير عام ١٨٤٨ » باريس عام ١٩٤٨ . وحول
هذا الموضوع أيضا كتاب الكسندرين « الاشتراكية الرومانسية » دار نشر سيول -
باريس عام ١٩٧٩ .

للصورة والزمن ، وللفة والحركة ، ويشهد بذلك النزاع بين الرسامين التقليديين للوجه (بورتريه) ومؤيدي فن التصوير الناشئ ، وذلك من حيث الجودة الفنية ، كما أن القيمة الجمالية للعنصر السالب ، مع التدافع الشديد على القصص التي زادت الطباعة من انتشارها على نطاق كبير ، قد أقحما فجأة احساسا بالسرعة من خلال التطبيق الصناعي والتكنولوجي . ويعد ظهور الشيطان في كتاب « زهور الشر » لبودلير بمثابة نكهة لذلك العصر القلق الناتج عن هذه المواجهة التاريخية .

وذكرنا والتر بنجامين بشيطان بودلير ، الذي يعتبر من ناحية راعي الاكتشافات العلمية الحديثة ، وكذلك فهو « اللاعب الكريم » الذي يمتلك مقرا سريا قريبا من الشارع الرئيسي ، ومن ناحية أخرى فهو المخادع الأبدى الذي يذكره الشاعر مرات عديدة على أنه خائن بين المتأمرين . ويمكننا الآن أن نقدح الفكر في مركز الجذب الغامض لمذهب الحياة المنطلقة (أو البوهيمية) الذي كان بمثابة ملجأ لأندية راسباي وبلانكي الثورية التي كانت مفعمة بالحمى السياسية وسط لعبة انقلابات الحكم الشبيهة بلعبة « المونوبولي » الشهيرة التي تتخذ فيها تحصينات الثروة مظهر ألعاب المقامرة السحرية . وكانت النقاط الثابتة للوجود الطارئ لهذا التآمر الدولي تقع في منازل اللهو والكباريهات ومحال بيع الخمور حيث كانت الحياة البوهيمية بعيدة بمسافة ما عن الحياة العمالية (أو البروليتاريا) المعاصرة . وتقاسم الأشرار مع جامعي القمامة (من الأقمشة القديمة) ، في الحقيقة كما في قصائد الشعر ، حياة الظل هذه ، حيث لا يمكن للمراقب الاجتماعي ذى النيات الحسنة أن يلمح تماما هذا البؤس الإنساني (انظر كتاب فريجييه المطبوع عام ١٩٤٠ في باريس بعنوان : الطبقات الاجتماعية المتطرفة بين سكان المدن الكبرى ووسائل تحسين أحوالها) .

وفي الوقت نفسه يبدو ان زيادة فاعلية التطبيقات التكنولوجية في الجغرافيا الحضرية أدت الى أن تحكم الطبقة الوسطى (البورجوازية) قبضتها على السلطة ، وقد لاحظ والتر بنجامين ان تأثير الأحداث السياسية على الطبقة البورجوازية كانت بمثابة ضربات حظ موفقة على مائدة اللعب (٩) . وقد أظهر تحليل بنجامين بوضوح أن البوهيمية هي طريقة حياة نابعة وناجئة عن الهرب من سيطرة قانون التكافؤ في الحياة ، ومع ذلك فلا ينبغي أن نتجاهل مظاهرها الأخرى

(٩) كتاب والتر بنجامين السابق ذكره ، صفحة ١٨٥ .

(كالفن والشعر) رغم القيود الاقتصادية المحيطة بهذه الحياة ، وبالرغم من :لتوصل الى نظرية مبتكرة بالفعل لشرح التجربة الجماعية فان المؤلف لم يحدد بعناية هذا التيسار التائري الذي تستقي منه أو تبدد فيه البوهيمية طاقتها ، التي تحفظ جاذبيتها في قلب القوة الاجتماعية المنكرة لقدرها . والبوهيمية هي حالة غير عصرية في بعدها الفضائي ، وذلك فيما يعنى تحديد مكان محدد للمعيشة (مساحات محددة عند التنقل ، وأماكن ثابتة ومعروفة) داخل منطقة منظمة وفي اطار حضارى راسخ ومعاكس للوضع الثقافي الذي تنبع منه البوهيمية ، ويضاف الى هذا التجمع من التناقضات (قرب مكاني - ابتعاد اجتماعي) نوع من عدم التجانس مع العصر ، حيث يأبى اشباع احتياجات الاستهلاك ليقر شرعية التعويض عن طريق عمل بأجر ، والعقاب (أو الاهمال) للخاملين . وعلى ذلك فان الرجل المنطلق (البوهيمي) الهارب من كل ضمان اجتماعي يتحول وجوده الى حالة تنقل مستمر ، غير ملتزم بقيم ومبادئ تنظيم الوقت الذي يحكم عصره . وينجم عن هذا النقص المكاني الوقتي غير المسائر للنمط الاجتماعي المنشط للعالم من حوله ، ينجم عنه حزن أو كآبة عصرية ، وبمعنى آخر فان الضمير الفردي الذي تغلفه طبقة عقلانية ، والذائب في الحساسية الجماعية ، يتخذ من الحاضر وعاء للذكريات الحارة ، ومن هذه الأخيرة مجموعة المراتب التي تعكس زيادة حدة الحياة أو هدها لكل لحظة عابرة فيها . وقد كتب والتر بنجامين موضحا هذا الشعور الذي يقود الى التماسه الدائمة (١٠) .

ان اعادة تقويم هذا التنوع في التاريخ الاجتماعي واثره المشجع على الشعر يقود الى الاعتراف بنوع من الديناميكية وتجمع العواطف ، وكذلك الى نوع من التواجد للتأثير البيولوجي الثقافي على أنشطة الاتصال الانساني التي تجعل للضرورات وقواعد المنطق المتحكم في حياة المجموعات أو الجماعات البشرية عوامل مرنة ونسبية الى أقصى الحدود (١١) ، ويمكن أن نفهم على هذا المنوال أن الرغبة وذكريات الطفولة أو الأحاسيس المشتركة التي تنتمي لمجال التجربة الزمنية والمكانية تستطيع أن تصهر معا مجموعة من الأفراد ، لا يمكن أن يجمع بعضهم مع البعض الآخر سبب خارجي أو مشروع متجانس ، وهنا تنبع البطولة الغامضة لللاعب من هذا المضمون النفساني الاجتماعي . ولهذا

(١٠) كتاب والتر بنجامين « حديقة وسط المدينة » صفحة ٢١٤ .

(١١) كتاب باتريك تاكيسيل « الجنب الاجتماعي ، ديناميكية الخيال في التجمع » باريس ، مكتبة ميرديان ، سلسلة علم الاجتماع والحياة اليومية . عام ١٩٨٤ .

الموضوع خصص والتر بنجامين صفحات عديدة في كتاباته حول بودلير
عام ١٩٣٩ •

ان الشحنة العاطفية المركزة المرتبطة باللعب تنتزع الفرد من ذاكرته
ومن ميراث التجارب الموجود بهذه الذاكرة • ويتعرض اللاعب لأحد هذه
الأوقات الحرجة ، حيث تخضع اللذة للانتظار ، ويتحدث هنا والتر
بنجامين عن اللاعب المحترف الذي سيكون بمثابة صورة فعلية للبطل
الحديث ، حيث يبدأ عمله من نقطة الصفر ، وبدون أى زملاء مشاركين
معه سوى الصدفة والتعاقب المستمر للأيام والليالي • وبالتأكيد تعتبر
هذه البطولة عصرية من حيث أن مقاماتها تقع في نطاق المدينة الكبرى ،
ومن حيث طموحها الذي يأمل في أن يصبح الحظ من بين أقدارها •
ومن هنا يتكون التصميم انواعي لدى اللاعب الذي يحركه الى مجالات
انجازاته المفترضة ، وحيث لا تكون هناك أية قيمة لدروس الماضي في هذا
التتابع المستمر للأحداث نحو ضربة الحظ • ويذكر ذلك والتر بنجامين
بقوله : « أن اللعب لا يعبر التفاتا للتجربة التقليدية ، ولأن لدى اللاعبين
شيئا من هذا الشعور الغامض فهم يلجأون غالبا الى ما نسميه تلبية
نداء من الأعماق لخوض التجربة » ، فاللاعب يقول « هذا دوري »
والمقامر يقول « هذا هو طريقي في الحياة » (١٢) • ونلاحظ أن تقويم
الأشياء والأرقام أو الأحداث طبقا لقدرتها على تطويع الصدفة ، وكذلك
دخول هذه العناصر الأخيرة في أسطورة اللاعب هي بمثابة محور من
محاور تكوين البطولة في الحياة الاجتماعية ، وكذلك طريقة الوصول
للقداسة التي بها يصبح اضفاء الجو لأسطوري على قدرة « اللاعب »
أمرا ممكنا • وإذا كان اللاعب يعبر عن رفضه لقيود العمل ذي الأجر
المحدد والمدار بطريقة تهدف الى الريح ، فهو في هذه الحالة ابن عاق
للمذهب الرأسمالي الحديث النشأة ، حيث يفضل التضحية بكل ضمان
مادى لوجوده من أجل هذه الصدفة القدرية ، في حين أن المتجول الذي
كان يطوف بشوارع المدن خلال القرن التاسع عشر يمكن تشبيهه بأنه
بستاني يراقب أحوال البشر ، حيث تبوح له هذه المدينة الضخمة
بأسرارها من خلال مشاهدتها الصاخبة والجمال الساحر لمنتجاتها
المروضة ، ويأمل المتجول في أن يغير من طبيعة بعض المكان والزمان
في المدينة من خلال تعامله معها كما لو كان أحد الكيميائيين في العصور
الوسطى • وهو يستطيع بحاسته الدفينة أن يدرك بوضوح مرور لحظات

الزمن بلا رجعة ويشابه في ذلك اللاعب • ويرى والتر بنجامين في وضوح البصيرة لديهما أحد أسباب تداعي الإدراك الذي يشهد المشهد المكاني الخيالي للعب من خلال الانتظار والألم ، حيث يذكر أن التداعي هنا مؤقت مثل العناء ، انذى يحاول التخفيف من حدته •

فالزمن هو الساحة التي ترتفع فيها أشباح اللعب الوهمية (١٣) • ولكن يختلف المتجول عن اللاعب ، حيث يحمل في ادراكه الدفين تجربة حول ذكريات الأماكن والبشر ، واسترجاع ذاتي لتاريخه الشخصي من الطفولة وحتى البلوغ ، وهو ما يعتبر طريقا مفتوحا أمام الأحاسيس التي تغدى الحزن أو الكتابة •

وقد نشر بنجامين مجموعة ذكرياته في عدة صحف بين عامي ١٩٣٣ وعام ١٩٣٥ (طفولة في برلين عام ١٩٠٠) ، حيث تنبع من البيئة الحضرية ، على حد قوله ، قوة توضح التجربة الفعلية التي تخرج الطفولة منها بنصيب الأسد • وهنا تسمح مدينة برلين بتكوين هذه الرابطة بين طفولة الكاتب والخيال الحوارى للكاتب الشاب ، الذى يقوم بتجميع صور الماضى الحاضرة دائما فى آمال ومخاوف المتجول ، وعلى هذا النوال تصبح الذكرى عاملا معنويا من الأسس ، أو لوحة عقلانية لم تترك حيز الذاكرة ، أو تصغير مسار لحالة إنسانية ، والشارع هنا عبارة عن بيئة مصفرة ، وعالم يحتوى على معان كثيرة ناجمة عن المدينة والعالم الكبير حولها ، والمتجول هو ذلك الذى يقوم ، بكل صبر ، بتفسير غموض هذه الحقيقة الاجتماعية الخافية ، التى تساهم فى تكوين هذا النسيج الداخلى للوعى البشرى الدفين ، وتكوين معان للملامح البعد المكاني • وعند قراءة كتاب « فلاح فى باريس » لأراجون المنشور عام ١٩٥٦ يتأكد لدى والتر بنجامين هذا البحث عن الارتباطات والانتقاء الاختيارى للظواهر المختلفة ، حيث تبقى معانى الأشياء معلقة لدى الشاعر والطفل ، وهنا يحتاج تضخيم الرموز الى الشرح والتفسير ، ويذكر بنجامين « أن باريس مدينة السرياليين هى أيضا عالم صغير ، وهذا يعنى أن فى العالم الكبير أو المصغر تبدو الأشياء كلها بمظهر واحد • هنا أيضا ومن خلال حركة المرور المزدحمة تلمع علامات وهمية عند تقاطع الطرق ، وكذلك تسجل حركة الحياة اليومية تشابهات لا يمكن تخيلها ، ونسجها من الحوادث المتداخلة » (الأسطورة والعنف) (١٤) ، وخيث ان الباطن

• (١٣) كتاب والتر بنجامين السالف ذكره صفحة ١٨٧

• (١٤) كتاب والتر بنجامين « الأسطورة والعنف » ترجمة مورييس دى جاندبلاد .

باريس بعنوان « السريالية » عام ١٩٧١ . صفحة ٣٠٤ •

اللاوعي للإنسان هو مخزن الذكريات الاليمية والأحلام المجنونة المواقبة لحياة الفرد ، رجلا كان أو امرأة ، فإن ذلك يعطى سطوة للماضى على الحاضر ، وهنا يصبح التجول الحضرى بمثابة رحلة داخل مناخ اجتماعى لعصر ما ، ويفصح الحاضر أو اليومى فى هذه الرحلة عن بواكير المستقبل، التى يمكن فهمها رغم وقوعها بين الأزمنة المتباينة السالف ذكرها . وهنا نلاحظ أن عملية التركيب فى الفن السيرىالى المشابهة لبعض الحركات الفنية التعبيرية الخلاقة فى العقد الثالث من هذا القرن بألمانيا (ارتست بلوخ وكتابه ميراث هذا الزمن) (١٥) ، هذه العملية تنطوى تماما على هذه الحاجة ، التى لم يكن الأدب سوى حجة لظهارها ، ويعقد بنجامير النية على الربط المحكم لتجربة المتجول بالمعانى الكلية التى يبحث عنها دائما ، فكتاباتة التصويرية البعيدة عن القوالب الجامدة تهدف الى أن تدخل الى أسرار « الارتباطات » بين الأفراد والأماكن والأشياء .

وعلى غلاف العدد الأول من مجلة « طريق واحد » المنشورة فى يناير عام ١٩٢٨ ، فإن ترتيب العناوين بالأحرف الكبيرة كأنها أحرف لوحة اعلانية ، ينبئ القارىء بكيفية تنظيم هذه الظاهرة الفكرية فى الساحة العقلية لهذا الزمن ، وعلى هذا فانه يمكننا أن نقرأ هذه العناوين (المطبوعة بالحروف البارزة) فنجد من بينها مثلا « عدم مرة أخرى فسوف نصفح عن كل شيء » و « سفارة مكسيكية » أو هذا العنوان العدواني « أماكن إقامة فخمة » أو ذلك الرائع « منتجات صينية » ، وعند الانتباه للتفاصيل أو قراءة الكلمات والصور الموجودة معها فى اعلانات المدينة (مطبوعات ورقية ، ملصقات ، لوحات مرسومة ، ألواح اعلانية ... الخ) نلاحظ أنها تساعد على تغلغل هذا المتجول فى القاموس اللغوى المتعلق بمعرفته للمدينة ، وكذلك تسلط الأحاسيس التى يرتفع قدرها حتى تكون نوعا من المعرفة المتكاملة .

ويلخص المترجم جان لاکوست أهمية هذا المشروع الشعرى وانفساني فى مقدمة لمجلة « طريق واحد » فيقول : « ان الطريق ذا الاتجاه الواحد سيصبح من هذه اللحظة وكأنه صورة للعلاقات بين الأشياء على منهج كانط ، وضمان للنظرة الموضوعية ، وهو يوضح كذلك طريقة العبور من النظرة العاطفية للانطباعات الى انشاء موضوعى فى البعد المكاني ، وعلى حد تعبير مجلة « النقد العقلي الخالص » فإن

(١٥) كتاب ارتست بلوخ : « ميراث هذا العصر » ترجمة جان لاکوست ، باريس .

دار نشر بابوا ، سلسلة النقد السياسى . عام ١٩٧٨ .

الخيال الخصب وهو الأساس في انشاء هذا الطريق الممتلئ بالأحرف والأشياء يجعل التجانس ممكنا بين الظواهر المختلفة . ان كلمة تجانس في هذا المقام تأخذ معناها الكامل وهو « خاصية للأشياء تخرج عن نطاق قدرتنا ، ولكنها خاصية سحرية غامضة تهرب من حيز المعاني » (١٦) . وبذلك يؤسس والتر بنجامين ، عن طريق نظرية التجول ، فلسفة جمالية نفسانية تهدف الى ربط الصورة والشيء على ضوء ما يثيره من عواطف ، وذلك بهدف الاقتراب داخل البعد المكاني ، من فترة مكونة من لحظات زمنية طويلة حيث تمت تجربة ما من التجارب . وهنا يمكن للحاق بالماضي ، برغم سيطرة عوامل النسيان والموت ، وهذه الفوضى من الأحاسيس التي تربطنا بشكل مبهم يوميا بمعاييرنا المعروفة لقياس الزمن ، وفي لمحات النور الخاطفة التي تبدو للمتجول فانه يلوح قسوة الحياة الحديثة وتماستها . ومن مظاهر البعد عن الطبيعة وفقدان التبادل الثقافي مع ما هو جوهري في علاقتنا بالعالم هذه السطوة المنظمة للمنتجات الاستهلاكية والسطحية الظاهرة لقيم العمل . ومع ذلك ففي مركز هذا السقوط وفي البعد المكاني حيث الغربة هي السائدة يرسم لنا والتر بنجامين طريقا ، صعبا بالتأكيد ، حيث يذكرنا بما هو مقدس وهو ما يقود الكائنات وتوابعها الى احترام الزمن ، يذكرنا بوجوده ، حتى من خلال انكاره تاريخيا ، ونلاحظ أن التضحية بالانسان الفرد في عالم السلع الاستهلاكية ووجود قوانين التكافؤ العمومية ، وكذلك التداخل المتزايد للزمن الميت أو المفقود في أعماله الخلاقة ، وكل ما يولد الضيق والقلق ، وسريان رغبات الفرد في القناة الاجتماعية والاقتصادية المحددة ، نلاحظ أن كل ذلك يصبح معدوم الأثر على ظاهرة التجول . فهذه الأخيرة تبدأ بالتحديد عندما يدرك الفرد ببطء مدى ضياعه وسط القواعد واللوائح الإدارية وكيف أن وجوده محدد بسرعة كبيرة في البعد المكاني . وهنا يذكر والتر بنجامين « أن الضيق والقلق يظهران في عملية الانتاج ، وفي زيادة سرعتها بواسطة الآلات . ويحتج المتجول بإيقاعه البطيء على عملية الانتاج السابق ذكرها » (١٧) .

وكما نرى يجزنا مبدأ التجول الحضري الى نظرية تعتبر أن الحداثة ذات رافدين يتكونان من وصف الشكل التاريخي لمأساة الحياة المعاصرة ، وللمقاربة داخل الرأسمالية الصناعية ، ومن فلسفة للتجربة بجانب هذه الأشكال .

(١٦) مقالة والتر بنجامين « اتجاه واحد » والتي سبقتها « طوفاته في برلين » ترجمة وتقديم جان لاكوست ، في مجلة الآداب الجديدة ، عام ١٩٧٢ . صفحة ١٦ .
(١٧) كتاب والتر بنجامين « شارل بودلير » صفحة ٢٣٨ .

تتبع آثار الحياة

ان الانقسام التقليدى بين المبدأ والاحساس الداخلى بذات الشيء قد عزز من المعارضة التقليدية بين الاستثارة الرمزية والشعرية من ناحية وبين التفكير العلمى من ناحية أخرى . وطبقا لوالتر بنجامين فان فقدان أو ضياع هذه الاتجاهات العامة فى مجال المعرفة يمكن أن يعزى بصفة أساسية الى تشوه التجربة الانسانية . ويجب أن نفهم ذلك بمعناه المجرد أى فقدان العلاقة الطبيعية مع الوسط المحيط الحساس وبتر الارتباط العاطفى مع الطبيعة . ويرى بنجامين أنه يجب أن نعلم أن هناك انفصالا عقليا بين نوعين من التجارب : التجربة المفتتة والمسيبة عن صدمات عاطفية نتيجة تضخم الصور أو الرؤيا داخلنا ، والتجربة التى تنسج داخل الوعي الدفن خيطا مرنا من الأمانى والرغبات حيث يحيا لماضى دائما فى أحداث الحاضر ، ونلاحظ أن السيطرة الجمالية والرمزية هى وسائل إحياء هذا النوع من الحساسية ، ويقل تواجدها من ناحية أخرى نتيجة التطور المتزايد للاتجاهات النسبية ، وفى التجربة المفتتة يفصل الاحساس عن المعنى ويضيع فى الروتين المعاصر المتكرر بدون أى امكانية لانشاء الرابطة بين الأجزاء المفتتة من المعنى أو الناتجة عن معاشة اللحظة العابرة . وعندما نحاول اختراق ساحة أرواثنا لذاتية المفهوم المشترك حول المكان والزمان نلمح الأشكال الموضوعية للحساسية ، وكذلك نرتبط بالتجربة الحقيقية (أى من النوع الثانى) . ويصبح هذا الاحتمال قابلا للتحقيق ، على حد قول بنجامين ، وذلك من خلال مضمون ثقافى . إن اضماء صفة القداسة يصبح أمرا نهائيا ما دام استعمالنا للأشياء والأماكن يحررها من الروتين الذى يسبغه عليها الاستعمال المتكرر ، وفى هذه اللحظات يصبح تألفنا مع الأشياء من حولنا ورحلاتنا فى الحياة الحضرية مغلفا بنوع من الحب الغامض . وأماننا مثال واضح لذلك ، وهو هاوى جمع العاديات القديمة (بنجامين نفسه ابن لأحد الأغنياء من جامعى الآثار القديمة ، وهو نفسه من هواة جمع الكتب النادرة ، وهو يذكر ذلك غالبا فى كتاباته) الذى يشير بذلك الى التخلي عن الفردية ، وعندها تتمتع الذاكرة الفردية بالتنوع ، الأمر الذى لايسمح به نظام الاستهلاك السلمى المعاصر .

وأما بالنسبة للشفافية .لخاصة بالتذوق الفنى ، وهى خاصية الاقتراب الطبيعى من الأعمال الخلاقة البشرية ، فلا يمكن التماسها لدى غير المباليين بالآلام والأحلام المتراكمة والمسجلة ضمنا فى كل عمل يقوم به

الانسان ، وهناك حيث التجربة المتضائلة في :لحجم ، التي لا تلمس غير
النشوة المتعلقة بالسلع ، وتضخم الاحساس بالحاجة لاشباع الرغبات
الاستهلاكية ، في حين تعطي التجربة الثقافية للفرد المبادئ ، أو تجعله
وسيطا في الانصات لكل الخيوط التي تربط تجربته في الحاضر
بالأبعاد الأخرى للزمن ، وللعمل الذي ينتظر الانجاز ، وكذلك للانكار
الذاتي المثالي وللعلاقات الدالة على المستقبل . ان التجربة ، لشخصية في
المجتمعات الكبيرة المعاصرة تصبح غير مؤكدة ، اذا لم يعر الفرد التفاتا
لديهيته الوحيدة أو الاتحاد الانساني ، التي ترتكز عليها علاقة الاتصال
بين الأفراد ، من خلال الأشياء التي اخترعها الانسان ، والمباني التي
يحيا فيها ، والتي ترتبط بذاكرة الانسان دائما . والمتجول هو ذلك
الشخص ذو الاستعداد الطبيعي لقبول ما سبق ذكره من علاقات لايمكن
وضعها في ملجأ خاص ، وكما يذكر بنجامين « لقد كان مكانا تتكشف
فيه أسرار المستقبل ، لأنه على متوال نباتاته ، التي يحكي أن لها قدرة
على كشف المستقبل ، فهناك أماكن هذه القدرة ، وفي مثل هذه الأماكن
يبدو ان ما هو حدث مستقبلي ، منتظر وقوعه ، قد حدث بالفعل » (١٨) .

ويظل الشاعر أكثر الناس قدرة على تلقي هذه الكشوف في جو
الشك . وهناك مثال على ذلك أنديه بريتون ، الذي يسرد في كتابه
«الحب العاصف» حكاية مثيرة في هذا المجال . فهو يتذكر أن كان يجد
نفسه كثيرا منساقا للشجار مع رفيقته لسبب أو لآخر كلما اقتربا من
أحد المنازل الريفية المهجورة ، وأن هذا الشجار كان ينتهي بسرعة
وبطريقة سحرية كلما ابتعدا عن هذا المنزل . وعندما قاما بسؤال أهالي
هذه القرية التي يقيمان فيها خلال موسم الأجازات ، علما بأن هذا المنزل
قد قتل فيه عاشقان أقاما فيه من قبل في ظروف غامضة . وقد أكد
هذا الحادث وغيره للشاعر صحة الأشياء أثبت أماءه عدة مرات . وعلى
ذلك يصبح تاريخ الأفراد والجماعات عندما يصل الى قمته الدرامية
محفورا في ذاكرة الحجارة ، ويكون هؤلاء من ذوى البصيرة النافذة
قادرين على الاحساس بهذه الحوادث (يقصد الشعراء) ، وذلك لقدرتهم
على التقاط الطاقة المعنوية المتجمعة في مكان وجودهم . وهنا يفقد
القريب والبعيد الاحساس بالمسافات ، حيث يصبحان من مكونات
« حلم يقظة » أو من مكونات وعي ذين حساسية فائقة ، حيث
لايستجيب التتابع الزمني المعهود أو انقضاء الفترة الزمنية لنظام ثابت

أو جامد ، هذا الوعي الدفين يكون غير منتظم أو غير متسق مع التجربة الحاضرة ، فيما يقوم به من تجميع لعناصر متفرقة من الأمس الذي كان حيا ، أو فيما يمتلك من قدرة على استشفاف ما هو قادم من الأحداث ، ولقد حاول والتر بنجامين عند بحث المظاهر الثقافية أن يظهر التشكيل الجمالي (العمل الفني والقصيدة والتصوير الخ) على أساس أنه تقليد للأساليب الشعرية التي يلاحظ المتجول وجودها الخفى وكذلك يلاحظ هاوى جمع العاديات في الحياة اليومية .

وتجد هذه الحساسية وسيلة للتعبير عنها مرتبطة بالخيال ، تكون وظيفتها هي حفظ هذه الذكرى لتآلف الانسان مع الطبيعة الخلاقة ، أو اضافة قيمة مقايير لما يقتنيه هاوى جمع العاديات القديمة ، أو صورة مختلفة للشارع أو الحي كما يراه المتجول . وعملية حفظ الذكرى هذه تنشأ من الحزن ، وتقلب عليه فيما بعد ، حيث انها ، وهذا أمر مثير للدهشة ، تكشف أمام الوعي الدفين بصيرة نفاذة لرؤية الهالة الخفية المحيطة بالأشياء والأماكن ، ولا تعتبرها كمخلفات مقدسة لأشخاص غابوا عن الحياة ، ولكن كأجزاء أو عناصر تجربة حياتية سابقة . وكما يذكر والتر بنجامين انه إذا كانت الغربة والخروج عن المألوف هي التي تعطى للذكرى نوعا من الروابط فان الفكرة هي التي تمنحها التعبير الموصى بالخيال ، والذكرى ليست سوى أداة ربط بين الغربة والفكرة الموحية (١٩) .

وبهذه الطريقة يصبح الخيال الحديث تجمعا للرموز والصور التي يأخذ فيها الشاذ مظهرها عصريا بواسطة الانجاز الفردى في حين تأخذ الحداثة غالبا مظهر المشابه لغيره أو الذى سبقت رؤيته من قبل أو العائد دائما لمصدره .

والتعبير الإيحائي هو هذه التجربة الأساسية للمعايشة بين المعاني العادية والمبتكرة التي تمنع حصار الطبيعة (من قبل التكنولوجيا) ، من سيطرته على عنصر الزمن . وفي هذه التجربة يتركز الاحساس ويترسب فى الطرف الاجتماعية للاتصال ، وهكذا تستطيع آثار قليلة من ماضى أى فرد أن يتدخل ضدها المحتوى اللغوى والثقافى لماضى جماعى ويصبح العكس صحيحا أيضا .

وإذا اعتبرنا أن الحداثة تؤيد التجميل الرقيق لمظهرها السلبى ، فان ذلك يشرح كيف يلمح كل من الشاعر والمتجول وهاوى جمع العاديات

القديمة (٢٠) في انجازات العمل الانساني مدى التقدم الموجود في وجودهم اليومي . وهنا تتفتح التجربة الجمالية على نوع من المعرفة التصويرية يتعدى حقائق الأشياء ليصف حدود الكلمات والأشياء والحركات من خلال تدفقها في البعد المكاني والزمني . وكما يقول كونراد ويزبوردي : « ان مجموعة الظواهر داخل أى صورة هو تجمع مقلق يسمح لها بالحياة (٢١) » وتتحدى الذاكرة الفردية والجماعية حواجز العقل التي تحكم التاريخ والحاضر ، ويصبح الحاضر موضوعا ذا جذور تاريخية مادام يفعل صدمة الحداثة حيث تسود استمرارية ما هو ذاتي أو مطابق ، فتفضل الروز الخيالية لماض حقيقي ، وهي الحاملة لنوع من المثالية بحكم تفسيراتها) عن الحداثة .

وبذلك يفتح والتر بنجامين محاولة لتحديد ملادح اجتماعية تدعو لاحترام بسبب الدهشة التي تصيب انطباعتنا ، والتي تعطي هذا التجديد مظهرا مؤثرا في فوضى الذكريات ، في حين يمنحها هذا التجديد حتى يمنحها هذا التجديد ، حتى وهو غير مكتمل وهائم ، هذه الوحدة التي بدونها لا تعرف أهواؤنا وعواطفنا مجالا لتأخذ طريقها خلاله في الحياة الاجتماعية .

(٢٠) مقالة لوالتر بنجامين : « عندما أجلس في مكتبي » وهي محاضرة حول رواية جمع الماديات القديمة ، ترجمة راسياني في « التجول » الجزء الثاني : باريس . نوفمبر ١٩٨١ ، والجزء الثالث في منتصف ديسمبر ١٩٨١ .

(٢١) مقالة كونراد وايسبرو « ذاكرة الأشياء » ملحوظات حول طفولة والتر بنجامين في برلين ، التي ظهرت في مجلة أوربي ، الجزء الثالث . باريس .

حول الشرعية

توماس مولتر

يدور اليوم كثير من النقاش حول حقوق الانسان ، ويتحدث الناس عنها في النظم الشمولية ، كما يتحدثون عنها في الديمقراطيات الغربية . وهذه علامة - فيما يظهر - على اعادة النظر في شرعية السلطة التي تتمتع بها الدولة ، وفي مفهوم القانون الذي تركز عليه هذه الشرعية . وعلى الرغم من هذا النقاش فقد استقر في وجدان الناس أن هذه القضية حسمت منذ زمن طويل (في البلاد الديمقراطية على الأقل) ، وذلك على أساس أن الحكومة الشرعية هي الحكومة التي ينتخبها الشعب والتي تعبر عن ارادة الشعب المطلقة عن طريق انتخاب نواب يحتفظون بمقاعدهم أو يستبدل بهم غيرهم بصفة دورية . وبعبارة أخرى أن الشعب هو صاحب السيادة التي يحكم ممارستها دستور وقوانين تسمح بالتغير عن شرعية الدولة . وعلى ذلك فإن الشكوك التي تنور في كثير من أنحاء العالم حول حقوق الانسان هي علامة على حدوث انشقاق بين الشعب صاحب السيادة وبين السلطة التنفيذية أو التشريعية التي فوض اليها الشعب رعاية مصالحه وتنفيذ ارادته ، أو هي علامة على تخطي الارادة الشعبية عن وظيفتها وصيرورتها الى حال شبيهة بحال ملك بليد كسلان يشك في شرعيته هو ، ويعهد بأمور الدولة الى موظفيه . وفي كلتا الحالتين تنشأ أزمة ثقة بين الشعب والسلطة ، وربما نشأ ما هو أدهى وأمر ، وهو الشك المريب في فكرة الشرعية نفسها باعتبارها تعبيراً عن ارادة الشعب ، والاعتقاد بأن هذه الارادة متقلبة متغيرة ، سلسلة القياد أحياناً ، وصعبة المراس أحياناً ، ولذلك يصعب تحديدها سواء عن طريق ممثلها (الكونجرس ، البرلمان ، الجمعية الوطنية) أو عن طريق الانتخاب والاقتراع السري ، وفي كل الأحوال يشعر المواطن الذي يملك جزءاً صغيراً من السيادة الشعبية بالنفور من الدولة ومؤسساتها خلافاً لما نجده في النصوص والوثائق المكتوبة قبل القرن الثامن عشر حيث كانت هذه المؤسسات تحظى دائماً باحترام ظاهري أن لم يكن مخلصاً ، وحين كانت الطبقات الاجتماعية تتمتع بالسلطة من أعلاها الى أدناها .

الترجم : أمين محمود الشريف

وعندما نقول « الشرعية » فاننا نعني شرعية السلطة ، لأن الذين يحكموننا مطالبون - باستثناء المقتصبين والفاشين - بالعمل « لصالح العام » ، الذي يصفى الشرعية على أعمالهم . ولكن دولة اليوم تعتمد الى نناسي ذلك الصالح ، أو - على الأقل - تخلط بينه وبين المصالح الشخصية أو الخاصة . ولما كان الجمع بينهما مستحيلا فان جانبا من السكان يرفض السلطة التي هي مستعدة منه نظريا ، يرفضها بطريقة سلبية كالامتناع عن الادلاء بصوته في الانتخابات وعدم المبالاة بالشئون العامة (١) ، ويرفضها بطريقة ايجابية كاللجوء الى الاحتجاجات المستمرة بالاضراب عن العمل ، واستخدام العنف والازهاق المسلح ، كما لو كانت هناك دولة مضادة داخل الدولة (٢) .

والسبب في هذه الحطة التي تتسم بالعداء واللامبالاة ، والتي تخيب آمال الرعيل الأول من مؤسسي الديمقراطية الحديثة ، هو الشعور بفشل السلطات الرسمية سواء أكان شعورا صريحا أم ضمنيا . وهذا من شأنه أن يجعل شرعية السلطة المعاصرة أمرا لا مبرر له ، لعدم قيامها على قاعدة قانونية صلبة تبعث الثقة في النفوس . ولو أنك أنعمت النظر قليلا لرأيت أن قرارات السلطة - من قوانين ومراسيم وأوامر - لا تقوم على أسس أعمق من الإرادة الشعبية ، وانما تقوم على هرم من النظريات الاعتبارية والتعسفية :

١ - يأتي على قمة هذا الهرم « المشرعون » ، وهم أقرب الى أن يكونوا طبقة سياسية بعيدة كل البعد عن الشعب صاحب السيادة والمصدر الوحيد للشرعية ، من أن يكونوا ممثلين الشعب ومتحدثين باسمه . وطبقا لمقوائد الأزلية في عالم السياسة فان هؤلاء المشرعين والوزراء وكبار موظفي الدولة يبدأون على تركيز المزيد من السلطة في أيديهم ، ويشكلون فرقا خاصة داخل الأحزاب السياسية . ومن ناحية أخرى

(١) في وسعنا أن نقرر أن نسبة قليلة من الناخبين تبلغ نحو ٢٥٪ - ٢٨٪ هي التي تنتخب رؤساء الدول وممثل الشعب . وتبلغ نسبة المتنعين نحو ٤٠٪ - ٤٥٪ وهي نسبة غير نادرة . هل يبقى لنا في ضوء هذه الحقائق أن نتحدث عن وجود إرادة شعبية ؟

(٢) كنا نظن أن هذه الظاهرة مقصورة على جمهوريات أمريكا اللاتينية أو شعوب البلقان ، ولكننا الآن نسمع عن الألوية الحمراء ، واليهود السوداء ، والجيش الأحمر ، ومنظمة الحضر ، ومنظمة جوايو ، مما يثبت أن هذه الظاهرة توجد أيضا في أوروبا وأمريكا الشمالية . وجدير بالذكر أن وجود هذه المنظمات الارهابية المسلحة والسياسية يؤدي الى تشكيل مجموعات مضادة للدفاع عن النفس ، تدعى حماية أمن المواطنين ، بسبب عجز الدولة عن مواجهة الموقف .

لا يمكن لنا أن نتصور وجود هذه الفرق نفسها دون تدخل جماعات المصالح والضغط التي تعتبر بمثابة ظل للطبقة السياسية وامتداد طبيعي لها . وهذا التآلف بين الطبقة السياسية وجماعات المصالح هو جزء لا يتجزأ من الدولة الحديثة . ولكن على حين أن هذا التآلف لا يثير الدهشة في نظام سياسي تنتقل فيه السيادة من أعلى الى أسفل فإنه في نظريتنا يخلق نوعا من القلق بين القاعدة وال قمة ، لسبب بسيط ، وهو أن الشعب صاحب السيادة لا يملك الوسائل الكافية للرقابة على القرارات التي تتخذها السلطة باسمه (١) .

٢ - يأتي بعد المشرعين « الرأي العام » الذي يهدف من الناحية النظرية الى اعادة توازن القوى لصالح الشعب . وتعد الصحافة وغيرها من وسائل الاعلام ، وكذلك الثقافة ، وسائل جديدة بالثقة للتعبير عن رأي الشعب . ولكن بدلا من أن تعبر هذه الوسائل عن رأي شعب لا تأثير ولا فاعلية له أصبحت تعبر عن رأي الحكام . صحيح أنها نهتم بالبقاء على اتصال بالوعي الشعبي عن طريق المسح الاجتماعي واستطلاع رأي الجمهور في الشؤون العامة ، ولكنها لا تهدف من ذلك الى معرفة نبض الشعب بقدر ما تهدف الى التأثير في رأي الشعب . ويقول جانين شانتير في ذلك : « ترى عددا كبيرا من الناس يروق لهم الاستماع الى اليوم حيث قال : « ترى عددا كبيرا من الناس يروق لهم الاستماع الى عدد كبير من المعلومات التي لا ضابط لها ولا سلطان لأحد عليها . ولكن هذه المعلومات - خلافا لما تقتضيه الحكمة - تفرض سلطانها على عقولهم ، وتؤثر في آرائهم » (٢) .

(١) الولايات المتحدة هي خير مثال للطبقة السياسية التي تعيش في تآلف تام مع جماعات المصالح الشخصية عن طريق محامي الشركات الكبرى . وإذا كانت ظاهرة اللوبي (الردة الكبرى في الكونجرس التي يجتمع فيها مجموعة من الناس يحاولون التأثير على أعضاء المجلس بالولايات المتحدة ويحاولون كسب التأييد لمشروع قانون لخدمة مصالحهم) لم تحدث آثارا خطيرة فلان أسطورة « الرجل العصامي » (الذي صنع نفسه بنفسه ولا يتأثر بأحد) لا تزال قوية في الولايات المتحدة . وهذه الأسطورة هي من ميراث الرعيل الأول من مؤسسي الولايات المتحدة . ولكن هذه الأسطورة لا تمنع من وجود جماعات الضغط والمصالح الشخصية تحقيقا لمصلحتهم ولإسعادهم لا لكسب النعوذ السياسي ، مما يعرض مؤسسا الدولة للخطر اذا استمر هذا النفوذ طويلا . والاعتقاد السائد أن الولايات المتحدة تحكمها قلة صغيرة هما الاستغلال وتحقيق المصالح الشخصية وإن كانوا لا يجبرون بذلك .

Chanteur, Platon, La désir et la cité, 1980 p, 47.

(٢)

يجب أن لا يغرب عن البال مشاركة الرأي العام في التآلف السابق الذكر : ذلك أن الطبقة السياسية وجماعات المصالح ووسائل الاعلام هي الفروع الثلاثة للسيادة الشعبية في الديمقراطيات الحديثة .

ويقال ان الرأي العام في الوقت الحاضر - على النحو الذي ذكرناه آنفا - هو صورة محسنة للمشاركة الشعبية فيما مضى . والفرق الأكبر بين المشاركة الشعبية قديما وحديثا هو أن السياسيين القدامى - سواء في بلاد الاغريق أو الرومان أو في جميع أنحاء أوروبا ابان العصور الوسطى - فهموا أن المشاركة الشعبية هي أنها تعبير مادي عن رأى الشعب ، ووسيلة لاشراكه في العمل السياسي ، ذلك الشعب الذي لم يكن يتمتع بالسيادة على الاطلاق ، ولكن الحكام كانوا يهتمون بمشورته . أما اليوم فان الأمر يختلف عن ذلك كثيرا ، اذ يدلى كل فرد برأيه الشخصي عن الصالح العام طبقا لوحى الساعة ، ثم تمزج كل الآراء فى بوقفة واحدة بطريقة اعتباطية . وفى أحسن الأحوال لا نحصل من مشاورتنا الا على بيانات احصائية ومقتطفات من تحقيقاتنا وبحوثنا . أما فى أسوأ الأحوال فالأحوال فلا نرى سوى الاضرابات وأعمال العنف والنضال ضد الحكومة والمجتمع .

٣ - وفى أسفل الهرم نجد نظرية « عقلية » للحقوق الطبيعية .

ولماذا « عقلية » ؟ لأن هذه الحقوق ليس مصدرها الفطرة التى تنبع منها الخطوط الرئيسية للسلوك الفردى والجماعى ، ولكن مصدرها الحقيقى هو « العقل المحصن » حيث أن هذا العقل هو المصدر الأسمى للأخلاق والسياسة وبالتالي مصدر الشرعية . وقد ظهرت هذه النظرية العقلية منذ عصر النهضة الأوروبية الحديثة ، بل قبلها . ويمكن القول على وجه التحديد ، ومع ذكر الأسماء ، انها ظهرت من عهد وليم أوف اكهام الى عهد كانط . وجدير بالذكر أن القانون الطبيعى بمعناه فى العصور القديمة والوسطى يقول بوجود عدد «جين من » الثوابت « فى الطبيعة البشرية ، وهى عبارة عن التزامات أدبية وسياسية نحو المجتمع الانسانى تدور حول احترام الشرائع الالهية ، وقوانين الدولة ، وحقوق الملكية ، وحقوق التعبير ، وممارسة الشعائر الدينية . وقد تختلف ممارسة هذه الحقوق من بلد الى آخر ، ومن حضارة الى أخرى ، وهذه الفروق بالذات هى التى تؤدى الى تنوع الثقافات . ولكن لا شك فى أن مجموعة هذه الحقوق هى التى تشكل قاعدة عامة تحدد الشروط الضرورية للحكومة الشرعية ، وتضطر المشرعين والحكام الى مراعاتها فى ممارسة السلطة على جميع مستوياتها . وهذه القاعدة العامة هى الأساس النهائى الذى يجب

(١) يقسم الفيلسوف كانط العقل الى قسمين : (١) العقل المحض ، ومعناه العقل النظري ، وهو مصدر النظريات والمقاييم . . الخ (٢) العقل العملى ، وهو مصدر قواعد السلوك والخلاصات . . الخ . (المترجم) .

أن تركز عليه السياسة ، والذي يجب أن يظل نبراسا يستضاء به ،
ونموذجا يحتذى في ممارسة العمل السياسى ، والا اضطررنا الى تقديم
الاعتبارات السياسية على ما عداها من الاعتبارات ، وذلك باتباع مبدأ
الغاية تبرر الوسيلة الذى قال به مكيا فى وبن قبله ثراسيماكس .

وقد أدخلت الفلسفة الحديثة تفسيراً حاسماً على تفسير القانون
الطبيعى ، وبالتالى تفسير الشرعية . وكان كل نظام سياسى - فيما مضى -
يخضع لتوايت الطبيعة البشرية يعد نظاماً شرعياً سواء اكان مسيحياً أم
لا . وبظهور عصر النهضة والاصلاح الدينى ، وفكرة الحق الالهى المقدس ،
ومذهب ديكرت ، وغير ذلك من العوامل ، انقلبت الفكرة القديمة لتحل
محلها شرعية « العقل الفردى » . ويجب فى هذا المقام أن لا نغفل من
أهمية الدور الذى قام به المذهب البروتستانتى ابتداءً من مارتن لوتر الى
كارل بارت . ذلك أن هذا المذهب نادى بفكرة « المحيطة الاضيق »
(خطيئة آدم حيث أكل من الشجرة المحرمة) . وهذه الفكرة هدمت
العقل الانسانى ، والارادة البشرية (١) . ولذلك لا يستطيع المسيحي
أن يفهم الغاية من النظام السياسى كما لا يستطيع تنظيم سلوكه طبقاً
لمعايير المجتمع المدنى (غير الدينى) ، وهو يرى أن الدولة رجس من
عمل الشيطان ، وأنها نقمة من الله . ويصف كلفن (أحد زعماء الاصلاح
الدينى) المجتمع السياسى بأنه « جرذان فى كومة من القش » . وقال
كارل بارت مشيراً الى الحرب العالمية الثانية « انها من شأن مستر ترومان
(رئيس الولايات المتحدة) ، وهى لا تعنينا فى شيء » . وخلاصة القول
أن الدولة لا تتفق مع حكم العقل ، ولا تنطوى على أى خير . ولذلك
لا ينتمى المسيحي الا للمجتمع الدينى ، ومن هنا يمتنع عن الاشتغال
بالأمور السياسية ، وفى نظره أن شرعية الدولة أمر متناقض مع الشرعية .
لأن الشرعية لله وحده .

وفى هذا القدر من النظريات كفاية للمستفيد . ولكن الواقع أن
الرجل البروتستانتى يجد نفسه موزع الفؤاد بين شعوره بعدم وجود خطة
دينية سياسية وبين انتمائه الفعلى لجماعة شرعية . وحينئذ لا يجد مناصاً
من أن يتخذ من رأيه الشخصى معياراً وحيداً لشرعية النظام السياسى
وقوانينه . ويلخص الفيلسوف كانط هذا الموقف الفردى فى هذه المقولة .
« على المرء أن يستوحى عقله وضميره فيما يجب عمله » . ويقول مارسيل
بريلو فى مقدمته لكتاب فلا شوس بعنوان « الفكر السياسى عند كانط »

(١) السبب فى ذلك أن الخطيئة الأصلية مورثة ، ومعنى ذلك أن الانسان مجبور
على « الشر » لا يستطيع أن يتخلص منه مهما قويت ارادته واكمل عقله (المترجم) .

ما يلي نصه : « لما كانت الديمقراطية بحاجة الى تنظيم ، ولما كان هذا التنظيم لا يمكن أن يصدر عن سلطة عليا خارجية (خارجة عن الانسان نفسه) تولى ارادتها ، أو عن طبقة اجتماعية تفرض امتيازاتها ، وجب أن ينبع هذا التنظيم من ضمير افراد نفسه » . ومنذ ذلك الوقت اهتم الفلاسفة بتبرير تدخل الرأى الشخصى فى ادارة شئون الدولة . ولهذا الغرض أحل كانط مبدأ « المعيارية » فى الأعمال الارادية محل مبدأ « السببية » السارى فى الطبيعة . وجدير بالذكر أن المعيارية (استخدام المعايير أى المقاييس الشخصية فى الحكم على الأفعال وتقديرها) هى أساس العلوم الانسانية بوجه عام وأساس القانون بوجه خاص . ويقول كانط : ان « الواجب » الأخلاقى أو الاجتماعى وكذلك « السبب » الطبيعى لا وجود لهما فى حد ذاتهما ، خارج ذات الانسان ، وبذلك لا يمكن معرفتهما ، بل هما مقولتان من مقولات العقل العملى ، وظاهرتان كامنيتان فى الفكر الانسانى الذى هو أمر ذاتى أى مستقر فى ذات الانسان (خلافا للأمر الموضوعى الذى هو خارج عن ذات الانسان) .

ويرى سيمون جويار فاير أن كانط كان له تأثير كبير فى آراء كلزن صاحب نظرية القانون الطبيعى فى القرن العشرين ، وهذا يقودنا الى الوراء ، أى الى العصر الذهبى للفلسفة الاغريقية أيام السوفسطائيين حيث يقول الفيلسوف الاغريقى بروتاجوراس ما نصه : « المبدأ السارى فى السياسة وفى القانون هو أن كل ما تراه المدينة (مجموع المواطنين القاطنين فى المدينة) بوصفها مدينة وكل ما تشعه من قوانين بوصفها مدينة ، هو ما يراه كل فرد ، وهو ما يشعه كل فرد ٠٠٠ وحتى عندما نشرع للمستقبل فعلى المدينة أن تطبع قوانينها ما بقيت الجماعة على رأياها » . ويبنى بروتاجوراس آراءه على مقدمات أخذ بها الفيلسوف الانجليزى هوبز فيما بعد ، وصححها الفيلسوف عما نوثيل كانط دون ادخال أى تغيير على « المعنى العام » .

وما هو هذا المعنى العام ؟

يقول بروناجوراس كما يقول هوبز أن الانسان فى « الحالة الطبيعية » (البدائية) هو عبادة عن حيوان متوحش يسترسل وراء شهواته ، ويتجاهل الفضائل ، ويفقد كل ما من شأنه أن يجعل منه انسانا أخلاقيا وسياسيا . ولا يضيفى هوبز عليه من الصفات سوى صفة الطمع والجشع والرغبة فى تفادى الموت خلال الحرب التى يشنها كل فرد على كل فرد ، والتى هى المصير المشترك للانسانية . ولذلك فإن أرواح هذه الكائنات البشرية لا تتصف بشيء من الصفات الإلهية . فهى

لا نعرف النظام ولا الانسجام ، وكل ما تفكر فيه او تشعر به لا يمت
بصلة للحقيقة .

على أن هذه الكائنات التي تفترق في كل شيء تتحد عندما يستبد
بها الخوف من الهلاك ، فتلتجأ الى عمل « عقد » تتعهد فيه باحترام شخص
واحد من بينهم هو « الملك » الذي يصبح بعد ذلك حارسا للنظام ومشرفا
على المعاملات التي يملئها الجشع والطمع حتى تسير بطريقة نظامية .
وهكذا يصبح هذا العقد الاجتماعي هو المصدر الوحيد للقوانين التي
لن تقوم بعد اليوم على المصالح الفردية المتغيرة ، وانما تقوم على المصالح
العام الذي يعود بالفائدة على الجميع . ولكن الناس لا يلبثون أن يطرحوا
هذا الصالح وراء ظهورهم متى رأوا وسيلة سهلة لتحقيق مصالحهم
الشخصية .

ومن الواضح ان هذه النظريات كانت واهنة وقائمة على أساس
مادى الى حد لا يرضى روح البحث المنهجى عند كانط . ولكن فكرة
« المعيارية » التي قال بها كانط تسمح بقيام نظرية ائقانون الطبيعي
والعقد الاجتماعي على أسس أخرى . وعندما نقول « المعيارية » فاننا نعنى
مطابقة السلوك الانساني للقواعد التي يقرها العقل طبقا لقوانينه
الخاصة . وفي النهاية يجب أن نعلم أن كانط لا يبتعد عن هوبز كثيرا .
وأنه على الأكثر أحل محل نظرية العقد الاجتماعي فكرة العقل الذي يملئ
علينا مقولاته ، وان لم يقم عليها دليل . ويزداد الأمر وضوحا عندما نقرا
في كلام كانط أن مبدأ الواجب ليس مستقرا في فطرة الانسان ، وانما
هو من مفاهيم العقل المحض .

★ ★ ★

وهذا يجرنا الى الكلام على نسبية مفهوم القانون حيث أصبح ذاتيا
كما قال كانط بعد أن كان « طبيعيا » . ويبدو على هذا القول مسحة من
الصحة ، ولكن هانز كلزن يهاجمه حيث يقول ان الحجج التي يبني عليها
كانط رأيه واهية الأساس . ويقول سيمون جويار فابر ان المعيارية
التي تضمني على السلوك الانساني صبغة الشرعية القانونية . . . ذات
حقيقة موضوعية بقدر مطابقتها لعالم الظواهر باعتباره من موضوعات
العقل المحض في استعمالاته العملية . وهنا يقع كلزن كما وقع كانط
في مغالطة حيث يقول ان فكرة المعيارية أو المعايير التي قال بها كانط
تتحول الى « عرف » ، ويستنبط من ذلك مطابقة الظواهر للمعايير ،
وصحة كل المعايير المبنية على هذا العرف .

ويقول كلزن ان القانون ينظم الاجراءات التي تتبع في صياغته ووضعه كما ينظم الاجراءات التي تتبع في تطبيقه . وكما يقول كانط ان العقل هو الذى يتولى التشريع ، كذلك يقول كلزن ان المعيار الاسمى تابع من العقل الذى يعد هو الأساس الضرورى والكافى لكل المعايير القانونية الممكنة .

ونضيف الى ذلك أن ما يقوله كلزن هو المنهج المتبع فى العلوم الانسانية حيث ان أصحاب هذه العلوم يذهبون الى مذهب « اللا أدريّة » ، الثقالين بأنهم « لا يدرون » شيئا عن حقيقة العالم ، وأنه لا يوجد شيء حقيقى سوى الظواهر ، وأن القواعد الذاتية (المستمدة من « ذات » الانسان وعقله) هى وحدها القواعد الصحيحة لأنها بحكم التعريف هى الشيء الوحيد الذى يمكن لنا أن نعرفه .

ويؤمن كلزن بالفكرة الحديثة القائلة بأن صحة القانون الوضعى لا تتركز على معيار معين من معايير العدالة المعروفة ، بل تتركز على معيار افتراض أساسى قد يتفق او لا يتفق مع أى معنى من معانى العدالة . ومن المنطقي أن يذهب الى أبعد من ذلك فينكر صحة القانون الطبيعى . وهنا نجد ان منهجه يتفق مع المنهج المتعارف بين العلماء المحدثين حيث يقول ان التسليم بالقانون الطبيعى يعنى أنه يمكن استنباط قواعد السلوك الانساني من معايير ثابتة لا تتغير مركوزة فى الطبيعة (الفطرة) البشرية كما يعنى أيضا امكان استنباط معايير « الواجب » التى قال بها كانط (وهو أن الواجب هو ما يمليه على المرء عقله وضميره) . وما يقوله كلزن يتعارض على خط مستقيم مع الاتجاه الأساسى للتفكير الكلاسيكى (التقليدى أو القديم) . ويخيل اليّنا أننا نستمتع لبروتاجوراس عندما يقول كلزن : « لا يلزم لصحة القانون أن نعرف هل محتواه عادل أم لا . ذلك أن العدالة ليست هى معيار القانون الوضعى . » وأيضاً فان القانون الوضعى — أى النظام أو القيود التى يقررها التشريع أو العرف — لا يمكن أن يتناقض مع معياره الأساسى ، وإنما يتناقض فقط مع القانون الطبيعى الذى يدعى أنه هو القانون العادل » (١) .

(١) نلاحظ هنا أمرين : (أ) ان مفهوم القانون عند كلزن لا يتفق مع أى نظام قانونى كأننا ما كان ، لأن كلزن يحظر انتقاد هذا المفهوم (ب) ان مفهوم كلام كلزن ينفخ نفسه بنفسه حيث أن هذا المجتمع أو ذلك لم يعد من الآن فصاعدا بحاجة الى نظام قانونى وضعى بحجة أن المواطنين أصبحوا طبيين (عقلاء) بحيث لم يعد من الضرورى إخضاعهم لقيود القانون . أننا نلمح هذا الرأى الخيالى فى ثنايا كلام كلزن الذى يسلم مقدما بأن الطبيعة البشرية متقلبة ومتغيرة . ولما كان القانون فى نظره يتكيف طبقا للظروف فقد يحدث يوما ما أن تنشأ ظروف لا تدعو الى فرض أى قيد من القيود أى لا تحتاج الى قانون .

ان ضعف هذا المذهب - ابتداء من بروتاجوراس الى كلزن ومعهما هوبز وكانط - يتجلى بشكل أوضح اذا علمنا أن حماسة هؤلاء المفكرين نابعة من رغبتهم في وضع أسس متينة ، ومبادئ لا تدحض للمظهر القانوني والسياسي للدولة . ولكننا نسألهم : اذا كانت الحقيقة غير معروفة (طبقا لمذهب اللا أدريّة) واذا كانت معرفة الخير الأسمى مستحيلة فأى منهج فكري يمكن أن يضمن النظام والعدل في المجتمع البشري ؟ في رأيهم أن كل الشواهد تدل على أنه هو المنهج الذي لا يستند الى الحقيقة - لأنها أمر مشكوك فيه - وانما يستند الى نظام عقلي مبني على النقطة الوحيدة التي يتفق عليها الجميع وهي « المصلحة الذاتية المستنيرة » . ويقولون ان الايمان الراسخ بهذه الفكرة كفيلا بصيورتها الى عرف ، وبالاختصار صيورتها الى « أسطورة مفيدة » بحيث تصبح طبيعة ثانية أقوى من الطبيعة الأصلية نفسها . وليس هذا بغير ، فقد صاغ المجتمع الحديث أيضا عالما مصطنعا يبدو في نظرنا أنه عالم حقيقي أكثر من العالم الذي عرفته المجتمعات قبل الصناعية . ويبدو لنا هذا المجتمع أشبه بشبكة من الظواهر التي تتطلب منا مناهج عقلانية أخرى تعبر عن طابعه الخاص ، وبذلك يصبح المجتمع الحديث نفسه مجموعة من الأعراف والتقاليد الاجتهادية دون استناد الى أبسط معيار خارجي ليكون مبررا ومسوغا لها .

ان هانز كلزن - وليس هو الوحيد في هذا - يضع اصبعه على هذه المسألة عندما يستشهد بالدولة الشمولية عند الاغريق التي فرضت نموذجها على العالم ، كما غرست الاعتقاد بوجود شبه بين الطبيعة والمجتمع . ويرى كلزن أن فكرة القانون الطبيعي نفسها نابعة مباشرة من الاعتقاد بأن الطبيعة الانسانية من خلق الله والاعتقاد بوجود عالم مثالي تحكمه معايير علوية تعمل بلا عائق هي التي أوحى بوضع القوانين . ومقتضى هذا أن القوانين التي تحكم المجتمعات البشرية هي تعبير عن الإرادة الالهية ، في حين أن كانط يرى أن هذه القوانين تستمد قوتها من الإرادة الانسانية . ويقول كلزن ان التسليم بشرعية القانون الطبيعي (المستمد من وحي الفطرة التي فطر الله الناس عليها) يقتضى التسليم بوجود مجتمعين (وهي فكرة مستمدة من نظرية أفلاطون عن « المثل » - بضم الناء - تلك النظرية التي عدلها وصححها القديس أوغسطين) : مجتمع مثالي هو مدينة الله ، ومجتمع بشري . ولكل منهما نظامه في الثواب والعقاب . وقد عالج الفكر الحديث هذه الازدواجية بروح الانصاف كما قال كلزن حيث اعتبرت كلمة « طبيعي » في عبارة القانون الطبيعي معادلة لكلمة « وضعي » في عبارة القانون الوضعي . ذلك أن المجتمع

من وجهة النظر العلمية والموضوعية يعد جزءا من الطبيعة . وكما أن الطبيعة خاضعة لقانون « السببية » كذلك المجتمع خاضع لفكرة المعيارية التي لا تختلف عن السببية .

★ ★ ★

وهكذا نفهم جيدا منشأ الأخطاء التي يتسلسل منها الشك في الدولة فيجعل الفرد يستخط عليها . وتفصيل ذلك أن المواطن يشعر بأنه مخدوع في مجتمع مشبع بالسلع والخدمات (من معلومات الى منتجات استهلاكية ومواصلات) والحقوق التي تمنح متى طلبت . ولكن كل ذلك لا يكفي ، وحينئذ يتطلع الى أن يدين بالولاء والطاعة لنظام يضفي معنى أكبر وأعظم على الصوت الذي أدلى به في الانتخابات . وخلاصة القول أنه لا يصدق الدولة التي تقول له مع بروتاجوراس : « لكى تكون عادلا مع المواطن والمدينة يجب أن تطيع القانون الذى وافق عليه الناس فى اجماع شارك فيه كل فرد ، لأن الناس سواسية فى صنع القانون ، كما هم سواء - سوية أمام القانون - ، دون اشتراط أن يكون لهم علم خاص بالسياسة » ، أم . وهذا كلام جميل ينطوى على العزاء ، والتمني والاطراء ، لو أم يفنده فيلسوف قريب العهد منا ، هو عمانوئيل كانط الذى يقول : « متى انتخب الشعب من يمثله (الحاكم المطاع) تنازل عن حقوقه ثم حطمت السلطة الشرعية جماهير الشعب ، ومزجت بين القانون واستعمال القوة فى سيادة لا تنقسم ، يجسدها القابضون على زمام السلطة » .

هل ندهش ازاء ذلك كله أن يسأل الشعب نفسه بعض الأسئلة كأن يقول : اذا صدق بروتاجوراس ومن بعده هوبز وكانط وكلزن فيما قالوه فعلى أن أتولى وضع القانون بنفسى ثم أمليه على الجماعة التى انا عضو فيها . ان العقود القليلة الماضية لم تكف عن ترديد القول بأن « ذاتي الباطنة » ، هى مجموعة من النزعات والطاقت المكبوتة التى تتحين الفرصة لكى تقفز على فريستها ، فى حين أن « ذاتي الظاهرة » هى كتلة من المتناقضات والمصالح الحقيرة والمظاهر الزائفة . كيف يرضى عقلى أن اكون عبدا للمصالح الطبقية والأهواء العنصرية ؟ كيف أصدق الأبحاث العامة الموروثة عن القرن التاسع عشر والقائمة على الثقة فى صحة الأحكام النقدية ، ثم أشاهد فى الوقت نفسه الحالة التى انحدرت اليها اذ أصبحت انسانا تأفها أشبه بترس مجهول فى آلة المجتمع المعاصر ، التى تسحق كل فرد ؟!

هذه الأسئلة يسألها كل منا فى حيرة وارتباك ، ولكن قل من يعبر عنها فى دقة ووضوح . ولن تجد فى الأبحاث السياسية الراحنة

جوابا شافيا عن هذه الأمثلة التي تكفى للدلالة على التدهور الثقافي الذى تشاهده الآن . وقد اقترن بهذا العجز عن ايجاد جواب شاف فى اطار المسلمات الشائعة فى العصر الحديث ، تغيير مواز فى المفهوم السياسى لفكرة الشرعية ، يدعو الى ضرورة تحديد دقيق للعلاقات بين المواطن والدولة ، والتوصل الى مبدأ يسمو عليهما معا . وقد رأينا خلال القرنين الماضيين أن هذا المبدأ هو القانون الطبيعى المستمد من العقل وحده ، ثم القانون الوضعى (الذى يضعه الانسان) المشتق منه . ولكن من العجيب أنه فى الوقت الذى أحيط فيه مذهب كانط بهالة من القداسة فى مجال الفكر القانونى والأخلاقي أصيب العقل الذى جعله كانط مصدرا للتشريع والشرعية بصدمة عنيفة أحدثت ثغرة فى ذلك المذهب . ولم تحدث هذه الثغرة من جانب نيتشه وعلماء النفس المعروفين بعمق التفكير فحسب ، بل حدثت أيضا - وبصفة خاصة من جانب بعض المؤرخين أمثال فستل دي كولانج ، وعلماء الأجناس البشرية أمثال فريزر . واقتحم هذه الثغرة التى انفتحت على هذا النحو حتى يومنا هذا علماء الآثار القديمة ، وعلماء الأنثروبولوجيا (علم الانسان) ، وهورخو الأديان من أمثال جوينو ، والياد ، وكامبل ، وجيرار ، وكذلك علماء الاجتماع الذين اشتهروا بعمق التفكير أمثال دوبوى ، وبودريلار . وايلتس ، وفوكول . وهذا تيار فكرى لا ندعى القدرة على تلخيصه هنا فى بضعة كلمات ، ولكن يجب اماطة المثام عن فحواه ، بالقدر الذى يمس مشكلة الشرعية ، فنقول :

ان فستل ، والياد ، وغيرهما ، أوضحوا أن المدينة القديسة وانجتمعات الموغلة فى القدم أقامت حياتها على أساس المفاهيم المقدسة . ولم يكن الرجال البدائيون يتمتعون بالحرية المطلقة ويتصرفون بالتراخى والفغلة والطيش (كما قال روسو) ولا متوحشين عابثين بالقانون (كما قال هوز) ، بل كانوا يعيشون فى جماعات منظمة تنظيما عاليا . لأنهم كانوا خاضعين مباشرة لسلطة الآلهة التى كانت جزءا من الكون الأبدى . وهكذا كان مصدر الشرعية بين هذه المجتمعات (من قبائل ، وقرى ، ومدن) هم من أطلق عليهم فيرور اسم « الأرواح الخفية فى المدينة » . وكانت هذه الآلهة حلقة الاتصال بين القوة العليا الخارقة للطبيعة وبين الجماعة البشرية ، مما أتاح لرئيس القبيلة الذى أصبح فيما بعد « الملك الكاهن » أن يكون هو نفسه « الها » يربط جماعته بالقوة الخفية المنبثقة من الكون بعد طرد القوة الشريرة (١) .

(١) كانت وسائل هذا « الربط » متعددة الأشكال ، فكان ملوك الهند يشعرون أجسامهم فى طقوس دينية مروعة ، ويتدون أنفسهم قربانا للأرواح ، وكان أطرافه الصين والإمبراطورية الرومانية المقدسة يربطون إمبراطوريتهم الأرضية بمصدر الكمال الأسفى .

والذى يمس قضية الشرعية فى هذه القصة ليس هو التفاصيل التى لا تهم سوى المتخصصين فى فروع المعرفة المختلفة ، وانما الذى يمسها هو التسليم ، حتى جاء كانط بفكرته عن الدولة ، بأن المصدر النهائى للشرعية يوجد خارج الجماعة وفوق الجماعة . وهذا لا يقدح بذاته فى عقيدة السيادة الشعبية ، وانما يقدح فى الفكرة القائلة منذ عهد هوبز بارتكاز المجتمع البشرى على عقد اجتماعى بين أفراد الجماعة الذين لا يحدوهم الى ذلك العقد الا خوفهم من أعمال العنف ونزوات الجشع والطمع . وقد رد ج . شانتير على ذلك القول بإيراد شاهد من كتاب الجمهورية لأفلاطون حكاه على لسان سقراط ، ونصه :

« ربما كان فى السماء مثال للمدينة الفاضلة لكل من يهمله أن يتدبره ، وينظم حكومته على أساسه ليس المهم هو تحقيق هذه المدينة ، وانما المهم هو أنها المدينة الوحيدة التى يطيع الحكماء قوانينها » أم .

وخلاصة القول أن القوم الذين يتمسكون بدينهم ومعتقداتهم ويتبعون مثلاً أعلى يسعون الى تحقيقه لا يسمعون الا الشعور بأقلق عندما يقال لهم ان عليهم كمواطنين أن يتمسكوا بأعراف وتقاليده تقضى بالاذعان لارادة القابضين على زمام السلطة كما يقول كانط . ونحن نسأل : كيف لا يتور ضمير هؤلاء القوم عندما ينكر كلزنجى وجود الله والسماء والقانون الطبيعى ويقول انها مجرد أفكار ابتدعها المجتمع لتبرير وجوده . أو اخترعها بدافع الخوف كما يقول هوبز . ثم نسأل : اذا لم يكن ثمة قوة مقدسة تبرر شرعية السلطة أو منشأ القوانين ، واذا كانت الوظيفة الوحيدة المنوطة بالمرشحين هى تنفيذ بنود عقد اجتماعى قابل للالغاء فى أى وقت ، واذا كان القانون الطبيعى مجرد « معيار » مستمد من العقل . أقول : اذا صح ذلك كله أم يكن فى وسع المواطن الا أن يشعر بالقلق عندما يواجه هذا الكم الهائل من المفاهيم التعسفية التى تؤكد أن تلقى فى هوة النفوضى ، واذا صح ذلك ففيم اللجوء الى الأجهزة البيروقراطية (الديوانية) العديدة ما دام فى وسعى أن أضح القانون بنفسى ؟ لماذا لا أمحو بجرة قلم واشارة من بنائى كل أجهزة الدولة التى لا وظيفة لها سوى تسجيل ارادتى وتنفيذها ؟ لماذا لا أضح القانون بنفسى وأنفذه بعد أن أتخلص من هذه الأجهزة الكثيفة ؟! (١) .

(١) لقد أدرك روسو قوة هذا المنطق . واعتقد أنه يمكن الرد عليه بفكرة « الارادة العامة » ، فحظر على المواطن أن يقول مثل هذه المقولة النفوضية ، وقال انه متى سحى المواطن بحريته الشخصية على مذبح الارادة العامة وجب عليه ان يتصارع لهذه الارادة وأن يتغلب عن حقه فى انتقاد الحكام ، والقائمين على تنفيذ العقد الاجتماعى .

وهنا نعود الى هوبز لنرى فى كلامه نظرة أفضل من عقد اجتماعى جديد . وخلاصة هذه النظرة انه بدلا من نظرية العقد الاجتماعى التى يرى كل من هوبز وكلزن أنها نظرية اجتهادية مضطه ، يحسن اختيار نظرية اجتهادية اخرى تنبع فيها شرعية اقوانين والسيادة من مصدر سماوى وفى هذا المعنى يحدنا كلزن عن صدور القوانين من سماء خيالية . وحينئذ نسال : اذا صح ان كل المجتمعات ابتداء من المجتمعات « البدائية » الى المجتمعات « الراقية » استمدت قوانينها من السماء ، الا نكون على حق اذا اعتقدنا ان الحضارة الحديثة التى هى فريدة فى بابها ، والتى لم يسبق لها مثيل فى التاريخ ، قد حطمت صمام الأمان وتردت على كل سلطان ؟ لانه اذا حاولت الشعوب فى كل زمان ومكان ان ترد وجودها وكيانها الى قوة خارجيه سواء كانت هذه القوة كونية أو الهية ، وجدنا أنفسنا أمام « قانون عام » يسرى على كل الشعوب . وبديهى أن هذا لا يتفق مع ما قاله كانط عن العقل . بيد أن هذه القوة العالمية العامة التى اكتشفها بعد كانط جم غفير من جهاذة العلماء تستحق التفكير اذا أردنا التوسع فى تعريف العقل أو اضافة ملكات فكرية جديدة . والحق أنه لا يمكن اثبات صحة الأحكام الصادرة عن العقل المحض الذى قال به كانط . ليس هذا فحسب. بل ان كل المفكرين المعاصرين يحاولون اثبات وهذه (الضمير يعود على العقل المحض) وعدم فائدته : فكل عالم ابتداء من جداهير الى فوكول ومن يونج الى ليفى شتراوس يؤكد أن العقل ليس أمرا كلياً كما اعتقد كانط ، بل انه يخوض فى غمرات من النزعات والنزوات والخيالات والافتراضات !

ولكن يجب أن نحذر من اقامة الشرعية على أسس لا عقلانية أى على أسس مخالفة للعقل ، بل يجب علينا التوسع فى حدود العقل الانسانى الذى ظل الناس يستعملونه على مدى قرنين أو ثلاثة فى أضيق الحدود . وفى ضوء هذه الفكرة الجديدة يبدو لنا ، اذا استخدمنا العلوم التى تزيد من معلوماتنا عن الشعوب والحضارات الأخرى ، أن كل جماعة من الجماعات تعتقد أنها انعكاس لحقيقة عليا . وهذه الحقيقة العليا – سواء كانت هى نظام الكون أو السلطة الإلهية أو الفطرة الانسانية – تصلح فى الوقت نفسه أن تكون تفسيراً لنشأة الجماعة ، وتبريراً للنظم السائدة ، ونموذجاً لقواعد السلوك . وكل أولئك ليس أمراً نظرياً مجرداً كما يبدو فى ظاهر الأمر . ذلك أن الصورة التى تختارها الجماعة أو الدولة لنفسها هى بالضرورة انعكاس لنموذج أو حقيقة تتيح للجماعة مجالاً للفهم الذاتى ، وتبريراً للنظام الداخلى ، وتقديراً للذات . يضاف الى ذلك أن هذه الصورة تصبح عنصراً هاماً لصياغة الصالح العام الذى

يسمو على الصالح الخاص ويجعل الجماعة على صلة بالواقع الاجتماعى
وقيمه . ومتى أصبح الصالح العام ضمانا للتكافل الاجتماعى صار فى
الوقت نفسه ضابطا وكابحا للسيادة الشعبىة ومقياسا لكل ما هو مباح
ومحظور .

ان علة الشرعية فى الوقت الحاضر تكمن فى جهلنا بهدفها النهائى :
بمعنى أننا لا ندرى : شرعية أى شئ ، وشرعية من ، وشرعية لأجل أى
شئ . فنحن نعتبر الدولة نفسها اطارا مؤقتا لجماعة من الناس ، يخضع
للمصلحة ، مثله كممثل مجموعة من الكرات الزجاجية (البلى) اذا تركت
وشأنها على سفح شديد الانحدار تدرجت الى أسفل فى أسرع وقت
ممكن . ونحن ندعى أننا لا نعرف أن الدولة وحدة عضوية وأنها شبكة من
الانفعالات ذات معنى عام يسمو على كل نوع منها ، على العكس من ذلك
نحن نصور الدولة على أنها قناع من الأمور المحقولة يخفى وراءه نوعا من
الغوضى .

ان تدهور مفهوم الصالح العام يحمل الناس على تبرير فكرة
التفاضل والاختلاف بين الأفراد ، على أساس أن هذا أمر ضرورى فى أى
هيئة اجتماعية صحية ، كما عرفنا منذ عهد فيلنيوس أجريبا . وكان
معنى الرجل الاجتماعى فى الفكر السائد ابان العصر القديم والعصور
الوسطى هو الرجل الذى يؤدى واجباته وهو واثق أن غيره سوف يؤدى
واجبه أيضا . ولم يكن هذا نتيجة ترتيب تماقدى بين الناس ، بل كانت
هذه الثقة التى تكاد تصل الى درجة اليقين تنبع من الشعور بالصالح
العام الذى كان مبادىء النظام الاجتماعى . أما الآن - كما أوضح
ج . ب . د وبوى - فإن المجتمع يصوغ صورته النهائية بنفسه ، ولا يقبل
الالتزام بأداء ما يجب عليه نحو الدولة ، ولا بتقسيم الأعمال والوظائف .
ولا بالتفاوت المترتب عليها . أكثر من ذلك أن المواطنين يعتقدون أن كل
ما لا يحبونه أى كل ما لا يشبع رغبتهم وحاجتهم ضرب من التعسف
والتحكم . ولا يقتصر الأمر على استنكارهم قيام الدولة - وبالتالي استنكار
قوانينها ونظمها - بل يتعدى ذلك الى تأكيد شكوكهم فى الأحاديث
العامة التى تسعى الى الاستخفاف بالعلاقات السياسية والاجتماعية (١) .

(١) من المظاهر القريية لهذا الاستخفاف محاولة اغتيال الرئيس الأمريكى ريجان فى
١٩٨٢ بيد شاب اسمه جون هنكل . فهذا الاغتيال لم تتابع السلطات التحقيق فيه .
وكان اغتيال رئيس الدولة أقل أهمية من اغتيال فرد عادى . ان عدم الردع فى هذه الحالة
يوضح لنا الى أى حد وصل امتناع منصب رئيس الجمهورية فى الولايات المتحدة التى
يقال اليوم أنها تمثل مجتمعا نموذجيا .

وهكذا ظهر نوع جديد من القوضى يتمثل فى النزعة العدوانية عند الرجال العصامين (صفة للأمريكيين الذين يصنعون أنفسهم بأنفسهم ويبنون مجدهم بأيديهم) الذين يعتقدون أن كل شيء نهب مباح لهم ، لأن كل الخيرات والحقوق التى يفيض بها هذا العالم أصبحت - من الناحية النظرية على الأقل - فى متناول أيديهم ، وذلك باستعمالهم وسيلة واحدة هى ارادة القهر والغلبة . وهذا مثل آخر للنتائج العقيمة المترتبة على مقولة كانط .

كيف يتسنى فى هذه الظروف أن يكون للشرعية أى معنى ؟ . ويلاحظ دويوى أنه عندما يعنى المفكرون المصريون النظر فى النظام الاجتماعى القديم تستبد بهم الدهشة عندما يرون أن هذا النظام قائم على رعاية الصالح العام الذى لا يصل الى أيدي الجميع ، ومع ذلك يعتبرونه مقياسا لحقوق كل فرد وواجباته . وردنا على هذه الملاحظة أن التامضين على زمام السلطة لم يكونوا هم الذين يحددون الواقع السياسى النهائى ، كما هو الحال اليوم ، حيث نجد هذا الواقع يقابل بالاستنكار والسخرية ومعه المصادر الأصلية للشرعية . وانك لتجد اليوم أن الكلام على حقوق الانسان ينتهى بحرمان الفرد من ثمرات الصالح العام . ولذلك كان ما نسميه بالاجماع بدىلا شاحبا من الصالح العام ، وحقيقة احصائية سريعة الزوال .

ان مجتمعاتنا تصنف نفسها بأنها « مفتوحة » ، ولكن الواقع أنها منفلقة على نفسها بحكم انفجار داخلى شبيه بالتقوب السوداء المعروفة فى علم الفلك . والمجتمع المنفلق على نفسه يعنى مجتمعا يرى أنه مستقل بذاته وأنه هو صاحب الرأى المطلق فى شئون ذاته ، وأنه يصنع مجاله الحيوى كما يترأى له طبقا لمقولة كانط . مثل هذا المجتمع يبدو فى ظاهر الأمر مجتمعا مسعيا الحظ لأنه خلا من الشياطين وأحل العقل مكانها . الا أن هذا المجتمع حين طرد الشياطين نبذ فى الوقت نفسه كل بعد من الأبعاد المقدسة كما نبذ أى رجوع الى المصدر النهائى للمعاني السياسية ، وحينئذ يصبح المصدر النهائى لهذه المعانى هو لعبة المصالح . وهذه المصالح أمور متغيرة غير ثابتة تخضع للأهواء والمصادفات ، والذى يظن الناس أنهم كسبوه من ذلك هو استقلالهم بإدارة شئونهم وانفتاحهم بعضهم على بعض . ولكن ما حدث فى الواقع عندما تجنبوا الاستناد الى أى مرجع خارجى سوى أنفسهم هو أنهم اهتموا بالجانب الاجتماعى بدلا من الاهتمام بالجانب المقدس . وبذلك أصبحت مشكلات الجماعة هى

الأوثان الجديدة التي يتوجهون إليها بالعبادة (١) . لقد فقد حسن التقدير الذي يمكنهم من وضع الأمور في نصابها الصحيح ، وتقدير الصالح العام المشروع وأصبح همهم منصرفا إلى متسللات السعة والاهتمام بها إلى درجة العبادة ، فكل شيء عندهم يتسم بطابع الاستعجال والالحاح لعجزهم عن حمل الأفراد على الانتظار حتى يحصل كل على حقه ، وعجزهم عن القول بأن هذا الشيء مستحيل أو صعب التحقيق ، أو في وقته ومحلّه ، أو هو مخالف للمصلحة القومية .

وفي ختام هذا المقال أرى لزاما على أن أشير إلى بضعة كلمات فأقول : أن نظرية العقد الاجتماعي المبينة على افتراض أن الحقيقة لا يمكن أن تعرف تجد في « العقل المحض » أساسا آخر تقوم عليه الشرعية السياسية . ويالاه من أساس واه لا دليل عليه ! ذلك أن المواطن يشعر بأن القوانين التي تركز على المصلحة الفردية الخاصة (طبقا لما يمليه العقل المحض) هي قوانين بلا أساس شرعي يصلح أن يكون مبررا لها . ويمكن القول بأن ذلك يفضي بنا إلى « أنانية قانونية » أي يفضي بنا إلى حالة يقول فيها كل فرد « أنا القانون » . ويبدو أن كلا من كانط وكلزن يريد أن يقودنا إلى هذه الحال . والنتيجة المنطقية لذلك هي الفوضى الصارخة على الرغم من أن الرفاهية العامة في نهاية القرن العشرين وإن كان مصيرها إلى الزوال تحد من هذه الفوضى . ولذلك فانه إذا زالت هذه الرفاهية تصدعت أركان المجتمع . والواقع أن قيسام المواطن بمهمة التشريع عن طريق المؤسسات الديمقراطية قد يفريه بأن يأخذ زمام أمره في يده دون اللجوء إلى الدولة والإجراءات البيروقراطية .

وفي النهاية نجد أن التوازن بين النظام الحكومي والنظام القانوني والاجتماعي لا يمكن أن يتحقق إلا بالاستناد إلى مرجع خارجي وقوة عليا تسمح لها معاييرها بتطبيق القانون على نفسها .

(١) ما يسمى الآن « ماسلوب الحياة الأمريكية » هو باختصار الاهتمام بأمور وأحداث الحياة اليومية فور مجتمع فقد معنى كل شيء خارجي (سوى نفسه) فكل الجهود وكل الموارد مستخرة لأمور لا طائل تحتها ، وقد يصل الحال إلى حد تقديس الأعمال الروتينية اليومية ، واستخدام الأجهزة الأوتوماتيكية .

تعاريف جديدة عن : الشرعية والعصرية

جان ماريكو

Jan Marcello -

يسود الغرب منذ ثلاثة قرون من الزمان نوع من تذبذب الراى بين رؤيتين للعالم ، تتناقض الواحدة مع الأخرى تناقضا تاما . فالعالم وفقا لاحدهما قابيع فى جمود عميق ، الأمر الذى يجعل من الآمال والأحلام والهديان التقنى أمرا مستباحا . وهو بالنسبة للرؤية النازية عالم تسكنه روح تضى قداسة على اجزائه وجوانبه كافة ، اذ تدرجها جميعا فى « كيان كلى » كبير . ويتجه الفكر هنا الى مذهب « الملولية » الذى أشار اليه كل من جون طولان John Toland ووليام بليك William Blake خلال القرن السابع عشر ، وهو ذلك المذهب القائل بوحدة الوجود ، وبأن الله والطبيعة شئ واحد ، وأن العالم المادى والانسان لا يعدوان كونهما مظهرين للذات الالهية . وهو أيضا المذهب الذى يعارض المذهب المادى الذى يقول به نيوتن ، وبتعبير أدق يناقض التفسير المادى الذى عرف عن هذا الفيلسوف فى القرن الثامن عشر . ولقد حدث عكس ذلك تماما خلال القرن الثامن عشر ، عندما تراجع الى الوراء ذلك العالم السحري الذى كان مستقرا فى الأذهان فى عصر النهضة ازاء تلك الانتصارات التى أحرزها مذهب «الأولية» الفلسفية الذى طلع به ديكارت، والقائل بأن جميع حركات الكون ناشئة عن القوة الآلية . أما المذهب البروتستانتي الذى قيل منذ القرن السابع عشر بأنه أحد أقوى عوادل التخلص من السحر والعودة الى الصواب ، فاننا نتساءل عما يحول دون اعتباره لا يزال ، نتيجة لرد الفعل ، يمتد ويستطيل حتى الآن ، ويتبدى فى الفلسفة القائلة بأن الطبيعة ما هى الا الوجود المنموس والمحسوس للرب ؟ ويوم كتب كالفن Calvin يقول انه ما من شئ يحدث فى الطبيعة الا كان

(١) انظر : دى كالفن . مههد الدين المسيحي . باريس . Les Billes lettres

أثرا مباشرا للارادة الالهية كانت قد أخذت تعترى السرائر نشوة صوفية ، هي تلك النشوة التي استشعرها جان جاك روسو في جنيت الطبيعة . ذلك أنه اذا لم يكن هناك من ورقة شجر تهتز وترتعد أو زفرة تصاعده الا بارادة انهيته ، فان انشعور بالنسمات انقواحة في حد ذاته كان يعنى الدخول وراء جان جاك روسو في اتصال مع الله .

هكذا بدا كأن العالم المسحور ، ثم العالم الذى عاد اليه الصواب . قد أخذ كل منهما ينادى الآخر ، ربما في صورة لا دخل لها بمضمون التاريخ . وسوف نلاحظ في هذا الصدد أننا نعتز لدى الشعوب التي يسمونها شعوبا بدائية ، أى بعيدا تماما عن تأثير الثقافة الغربية ، بعض القبائل التي تعيش في عالم قد عاد اليه صوابه ، طبعاً الى جانب قبائل أخرى من أتباع المذهب الأرواحي (الذين يعتقدون أن النفس هي مبدأ الفكر والحياة العضوية في وقت واحد) ، فضلا عن القبائل التيميمية (أى التي تأخذ بعبادة الأشياء المسحورة) . من هنا لم يكن الارتقاء من الاعتقاد بالعالم السحري الى العيش في ظل عالم قد عاد الى الصواب تطورا كبيرا لا مطعن فيه . ولم تتردد ماري دوجلاس Mary Douglas . وهي واحدة من علماء الإنسان Anthropolgy (العلم الذي يبحث في أصل الجنس البشرى وتطوره وأعرافه وعاداته ومعتقداته) في اثبات بأن فكرة وجود شعور ديني عميق بين الشعوب البدائية هي نوع من اللامعقول (٢) .

على أن ما سوف يقتصر عليه اهتمامنا هنا هو التذبذب بين العالم السحري والعالم الذى عاد الى الصواب ابتداء من الثورة العلمية الكبرى في القرن السابع عشر ، وبصفة خاصة تلك النتائج السياسية التي ترتبت على هذا التذبذب .

ان هذه النتائج جلية وواضحة . ذلك أن المشاركة في حياة الهيئة السياسية تبدو مستحيلة تارة ، وتعرض على أنها شيء مطلق تارة أخرى . والعالم الذى عاد اليه صوابه هو عالم التجميع والفردانية (أى التقريب والتجاور من جانب . . .) وافتراق بين الكائنات وتمييز بعضها عن بعض من جانب آخر) ، على حين أن العالم السحري هو عالم الحماة والاندماج الثوريين . ان الذى يدين بمبدأ الفردانية لا يعنى ولا ينشغل بالجماعة التي يعيش بينها ، ويستخدم الكائنات والأشياء لصالحه الخاص . أما الإنسان

(٢) ماري دوجلاس : (Natural Symbols : Exploration in Cosmology)

الثورى فانه يحتضن أمته وانعالم انذى يعينى فيه فى حماسه صوفية ،
حماسه لا يعود معها يتطلع الى ما هو غير صاحبه سواء كن ذلك شيئا أو
كاننا على أنه ليس مغايرا له ، وهو ما لا يقره أفرادى . ومن الآثار التى
تترتب على التذبذب بين العالم السحرى والعالم الذى عاد الى الصراب
ان ألقى نوع من المشاركة فى الغيرية (أى ما يخص الآخرين فى مقابل
الأننا) على المنوال الذى يتبع فى مشاركة الروح فى حياة الكون وتلقى
به الأسس العلمية التى تجعل هذا التذبذب شيئا ممكنا . فإذا كانت
هذه الأسس موضعا للشك فلا يقتصر الأمر على احتمال وجود حياة كونية
قد ينكشف عنها النقاب ، وانما كذلك عن وجود فكر وممارسة سياسية
قد يتجاوزان الاختيار بين الفردانية والجماعية ، بين الاستقرار والتطور .
وبين الحفاظ على القديم والتقدم .

ان الحركات السياسية التى ترفض فكرة زوال عالم السحر
تدرجيا ، دون الوقوع فى إثارة مذهب إلهوية ، هى اليوم حركات
هامشية . وهى على أى حال لم تحدث اهتزازا فى تمثيل العالم . ونكمن
قوة هذا التمثيل فى أنها أدت ، من ناحية ، الى استغلال منظم للمصادر
الطبيعية (وهو استغلال ليس هناك سوى أقلية ضئيلة على غير استعداد
للأخذ به) ، ومن ناحية أخرى فيما تضيفه من أساس للشرعية النظرية
وللممارسات الديمقراطية الليبرالية ، أى لنوع من الأنظمة السياسية التى
يستهدف التحكيم فيها الى الحلول محل نظام الحكم وسير العمل والمشاركة
فيه .

ويمكن لهذا التمثيل فضلا عن ذلك أن يحدث رد فعل عنيفا ضد
النظام الديمقراطى الليبرالى بقدر ما ينطوى عليه من منهج عقلانى يستبعد
المشاركة . وبصرف النظر عن حث الناس على الانضواء تحت لواء نظم
قانونى معين لتسيير دقيق لدفة العمل فانه يدفعهم على العكس من ذلك
الى أن يخلقوا (عن طريق التمرد أو الثورة) مجالات أخرى للمشاركة
(السوفيتية والمجالس) حيث لم تعد القرارات السياسية تتخذ على
أساس أسلوب معين لسير العمل ، وانما وفقا لمفهوم قد ينبى للمطالبة
بمثل هذه المشاركة لمثليه فى وضع قرار سياسى ، يؤدى فى نهاية المطاف
الى الأخذ أو ضرورة المطالبة القسرية بتكتيل المشاعر فى أصوات الشعب
أو أصوات الطبقة . وهنا أيضا يستحيل أن تنشأ علاقة غيرية .
ولننظر الآن فى الأسس العلمية الكامنة التى جعلت فى الامكان حدوث
هذا التذبذب من التجميع الوظيفى الى الادماج الثورى .



نعيد الى الذاكرة هنا أنه ابتداء من القرن السابع عشر توقف نظام
الطبيعة عن تبعيته لأى مفارقة مقدسة (أى كل ما ليس محلا لجوهر أو

حالا نرى جوهر آخر) ، لكى ينضوى تحت تبعية مفارقة ذاتية هى ما يعرف باسم « كوجيتو » بمعنى أدرك وفكر (والكلمة تلخيص لعبارة الفيلسوف ديكارت القائل : أنا أفكر فانا اذن موجود) ، بحيث تكون كلمة نظام التى ترجعها الى الطبيعة أو الى الأمة مفهومة تدريجيا على أنها إعادة تسوية لمادة جامدة انطلاقا من مادة مفكرة . وإذا كانت الطبيعة لا تتلقى أمرا الا اذا كان هناك « فاعل » قد أمرها به أفلا تكون الأمة بالأحرى تتلقى الأمر من فاعل ؟ ومن غير المهم من يكون هذا الفاعل ، اذ أن المسألة بالغة التعقد . ولنتوقف نحن هنا عند هذه النقطة .

اننا نعرف أن « الفاعل » عند ديكارت ليس فاعلا شخسيا . ذلك أن قانون البدهة يؤكد ، بعد أن نزيح الشك الأصلي جانبا ، أن نظام العالم لن يقوم على أوهام أو نزوات . ومن الغريب حقا أن الفلسفة الديكارتية التى تضفى على الفاعل كل القدرة التى ينطوى عليها الشك الذى يضنى الكائن ، تجيء بعد ذلك لكى تمحو هذا الفاعل ازاء بعض الأفكار الواضحة والمتميزة . فبعد أن طعن ديكارت فى رسوخ الأشياء من حيث ارتباطها بعلم الكائن يجيء أخيرا لكى يطرح منهجا يجعل هذه الأشياء من الوضوح والجلاء فى ذواتها ، وفى الوقت نفسه فى استقرار تفاعلاتها الداخلية (الآلية) التى تفرض نفسها كضرورة لا جدال فيها . وعند هذا الحد أصبحت أى محاولة لتساؤل أو لاصفاء ازاء الأشياء مستبعدة تماما ، بحيث ان علاقة الانسان بالعالم لا تعود تمر عن طريق « كلمة » من روح تتساءل ، وانما من خلال « رؤية » لاحدى البديهيات . وسوف نسمى هذه الرؤية الخاصة بالنظرة الايقونية .

وهكذا يتهيأ مع ديكارت شرط امكان وجود اتصال بين الانسان والعالم ، لم يعد يستند على أى شكل من الأشكال على كلمة متبادلة فى الجماعة أو داخل الأنا . واختتمت هذت التهيئة بما يمكن تسميته « نموذج ديكارت » ، أى نموذج من العقلانية ، من أجله أحرز التشبث بالانصالات الداخلية المحددة الغلبة النهائية على العلاقة الشكلية ، وبتعبير أكثر دقة على موضع الروح فى الشئ . ان الفاعل الذى يصدر الأمر الى العالم الديكارتى هو فاعل لم يعد يتكلم ، وهذا هو السبب فى أنه ليس حقا فاعلا ، وانما هو جوهر ثقيل . ومثل هذا الجوهر لم يعد فيه شئ مشترك مع مفهوم الفاعل . والواقع أن العبارة الفلسفية التى قالها ديكارت تستطيع طرح بعض الافتراضات البالغة الوضوح والجلاء - اذ أنها ليست فى حاجة الى جمع غفير للتفكير - والماضى والمستقبل ليس لهما فى نظرها أى حساب . كذلك الأعمال التى لا يمكن للفاعل الذى تكون بصورة طبيعية أن يقوم بها .

ان الميل الى الفناء الكلمة لصالح الرؤية فى صك المعرفة يتزامن بشكل لا يمكن انكاره مع الفناء ما يجعل فى الامكان ايجاد علم للمكونات : وهو الحوار بين الروح والكون . ان مذهب اللاكونية (القائل بأن الكون لا وجود له فى ذاته لأن كل ما هو موجود انما هو موجود فى الله) له دتأوى مختلفة ، الا أن أكثر هذه الدعاوى أهمية تكمن بلا شك فى اللامكانية المتزايدة التى يعانيتها المحدثون فى ادخال الطبيعة فى أى حديث .

ان أى حديث يدور بين البشر وبين الصمت الظاهرى للأشياء يتطلب أن لا تكون هذه الأشياء مما يعتبر الكلمة الأخيرة فى صك المعرفة . أى أنها لا تطرح للرؤية فحسب ، وانما نلسمح أيضا . واذا كان الشئ لا يمكن تصويره تصورا عميقا الا من عند اللحظة التى يكون فيها مسموعا كذلك فانه عند ذلك يتحول بالضرورة الى شئ آخر مفاير له ، اذ أن السمع لا يتيح التقاط المعنى الا اذا كان ما هو مسموع يمكن أن ينسب الى أشياء أخرى سبق سماعها . وما ان تدخل الروح فى اتصال بشئ ينسب الى شئ آخر سواء ، فان هذا الشئ لا يمكن أن يكون هو اصطلاح صك المعرفة .

ان الفكرة التى تقول بأن معنى الكلمة يستخلص لا من علاقة الكلمة بانشىء وانما بعلاقة الكلمة بغيرها من الكلمات ، هى من قبيل الأقاير التى ترد فى علم اللغة الحديث . فنحن نعرف اليوم أن من غير الممكن تصور معنى للكلمة عن طريق الحس والتخمين (أى الادراك الفجائى الذى لا يعتمد على خبرة سابقة) ، وهو الطريق الذى يكشف لنا حقيقة الشئ أو الفكرة التى تقابل هذه الكلمة . كما أننا لا نرى الشئ عن طريق الحس الذى يكشفه لنا من خلال فكرة واضحة متميزة . والشئ لا يهب نفسه لنا الا اذا هو ارتبط بأشياء أخرى ، وهذه هى على وجه التحديد طريقة الربط التى يقال لها Loga . والحق أنه ليس لدينا شئ آخر تحت تصرفنا سوى النموذج الذى يقال له « العقل الأول » أى ذلك الكائن الذى يفصل فى الأفلاطونية الحديثة بين الخالق والكون ، من أجل القاء الضوء على السر الذى به تهب الأشياء نفسها لنا . وهكذا فان العالم لا يتكشف لنا لمجرد أننا نراه ، بل لأننا أيضا نسمعه وندرك معناه . ان المتخصصين فى تاريخ العلوم يعرفون جيدا أن « رؤية » أى حدث جديد ، وهو ما كان باشلار Bachelard يسميه بالحدث الجدلى ، لم يصبح أمرا ممكنا الا عن طريق استئناف « حديث » كان ترابطه المنطقى موضع شك من جراء هذا الحدث . وها كم مثلا آخر : ان مفهوم الفراغ الذى أوضحه توريتشلى Toricelli ومفهوم النجم الجديد الذى توصل اليه ، تيشو براهيه Tycho Braché لم يكونا من الأمور التى يمكن

تحقيقها الا لأن هاتين الظاهرتين قد دخلتا بادئ ذي بدء في الأحاديث التي كانت تجرى في ذلك الوقت عن العالم (الجدلية الأرسطوطالية)، ثم بعد ذلك جرى « سماعهما » نتيجة لتردهما في تلك الأحاديث . وكل من الفراغ والنجم الجديد لا يظهران في علم الكونيات لأرسطو .

من هنا ليس من الممكن الدخول في حديث عن الأشياء المنخلقة على نفسها ، وهذه الأشياء لا يمكن أن تبدو الا في مظهر « أيقوني » ساذج (أى بمحض ادراك معناها عن طريق استحضار صورتها في ذهن بلا اثبات أو نفي) ، ومن ثم لن يكون من المستطاع بعد ذلك ادراك كنهها . وعليه فإن العالم الذى يدرج بأكمله في نظرة أيقونية سوف يكون فارغا من المعنى ، ولا وجود له . ونحو هذا اللادعنى أو اللاوجود تسير الأساليب العصرية بالقدر الذى تريد به الحلول محل صنة الروح بالعالم ، عن طريق تصور أيقوني ساذج (٣) .

ينضح اذن أن هذه الصلة تشكل شرط امكانية وجود نوع من الغيرية (أى ما يخص الآخر في مقابل الأنا) بين الفاعل والشيء ، أو بين « الذات » و « الموضوع » . ولكن لما كان الشيء ، أو الموضوع ليس هو الفعل العقلى ، أو بالصيغة التى استخدمها هوسرل لما كانت قصدية السريرية لا يمكن أن تلغى نفسها أو تتلاشى في مادتها المحسوسة فإن هذه الغيرية لا يمكن فهمها كملاقة بين غائتين محددين . وفضلا عن ذلك فإنه تبعا لما يقول به هوسرل « من الخطأ الاعتقاد أن الشيء (أو الموضوع) المحسوس من ناحية ، والاحساس نفسه من الناحية الأخرى ، قد يدخلان في علاقة حقيقية الواحد مع الآخر » (٤) . فالغيرية تصبح ، منذ ذلك الوقت ، لا وجود لها الا بالقدر الذى يقبل به الفاعل (أو الذات) أن ترى الموضوع الذى تتابعه قد توارى واختفى . وهكذا يكون الموضوع حاضرا في الاحساس « غيرية » لأنه على نحو ما يكون فيمسا وراء ما لا

(٣) يظهر هذا الاتجاه بصورة أفضل في الايجابية المنطقية والذرية المنطقية ، وهو الاتجاه الى « الفاء » العالم ، مع استبعاد الحديث بين الروح والعالم (المبيح يرفلون مقولة ويتجشنتان من أن العالم لا يمكن قول أى شيء عنه) . وهاتان المركبتان الفلسفتان قد أنكرتا امكانية تلقى المعنى المراد لهذه العبارة أو لبسارة غيرها عن العالم . (انظر أ. ج. آير : Truth and Logic : نيويورك ص ٣٥) . ورغم أن موضوع التحقق من صحة ومعنى أى عبادة بالغ التقيد ، فإن ذلك يتطلب دقة كاملة بدونها ينبغى ترك المراد التحقق منه جانبا .

(٥) آدموند هوسرل : أبحاث منطقية ، باريس . مطبعة جامعة دي فرانس ١٩٥٩ .
الجزء الثانى من ١٧٨ - ١٨٠ .

ندركه ، ولأن هذا الـ « ما وراء » قد أسند إليه بالحديث الذى ندخله فيه . وكلما كان هذا الحديث حافلا ازداد عطاء العالم نفسه لنا . فصلة الروح بالأشياء تذيب جمود الأشياء فى سريرة تفاعلاتها الداخلية (٥) . ولقد سبق أن رآى بيركلى Berkely ذلك جيدا ، وهو الذى لم يكن يريد أن يسلم أحد فيما وراء ادراكنا بوجود بعض ذرات المادة التى كن الموضوع (أو الشيء) محتوى فى داخلها . فالأشياء بالنسبة لبيركلى ما كانت لتحصل على جوهريتها الا داخل الرابطة التى توحيدها مع الروح (روح الانسان او روح الله) . الا أن الخطأ الذى وقع فيه كان تصوره لهذه الروح أنها « نظرة » أكثر من كونها « حديثا » . ويبقى القول بأنه اذ جعل من اللامادية شرطا لاحتمال نشأة الكائنات والأشياء كان بالفعل آخر فيلسوف فى الطبيعة يدرك أن العالم لا يمكن إعادة تشكيله ار تصوره انطلاقا من المسئلة التى تقول بأن الأشياء قد وجدت أولا فى نطاق أجزائها . ويوشك العلم الحديث بدوره أن يرفض على نحو ما هذه المسئلة ، اذ اكتشف أن رصد الطبيعة لا يمكن أن ينفصل جذريا عن الروح التى تنصرف الى هذا الرصد .

انها اذن مجرد أشياء لا ترجع الا الى ذاتها ، وهى أشياء قابلة علميا للانقسام والانشطار ، ويمكن أن تتحول الى رهوز فى حديث يمر خلالها وينضوى بذلك فى علم للكونيات . ان قبول أو رفض أى انشطار علمى فى الأشياء يرجع الى قبول أو رفض امكانية وجود الكلمة بين الانسان والطبيعة (٦) . وبالنسبة للكائنات والأشياء المتماثلة مع نفسها (وهى ما يسميه هايديجر Heidegger بالكيانات) فلا وجود لعلم الكونيات . غير أن الكائنات والأشياء المتماثلة مع نفسها تظل غير قابلة للتحويل الى محض ادراك معنى ما واضح متميز (نظرة أيقونية) ، ا أنها تتيج لمن يريد فهمها اجراء حديث يرسى نقاط التعريف بها فيما يتجاوزها هى نفسها ، داخل لا منظور يقيم علاقة بين الروح والشيء .



(٥) تقول فرانسواز داستور : ان ما يراه هايدجر هو أنه يتضمن الافتتاح على ما يرد فى اللغة وما لا يظهر منه جيدا الا اذا هو انمحي . تاريخ الفلسفة .
Histcire de la Philosophie — Gallimard — tome III, ص ١٦٦ .

(٦) ان قبول انقسام عضوى فى الأشياء هو بمثابة قبول أن هذه الأشياء ليست كما هى عليه . واعنى بالانقسام العضوى شيئا قريب الشبه لما أسماه هيرسل « الفكرة غير المستقرة أو المعلقة للعالم حولنا » ، واذا كان ذلك صحيحا ، كما لاحظ ريتيه شيرير فان ذلك يسمح لنا — على حد تعبيره — بتجاوز ضرورة « ارجاع كل حواس الكائن الى فكرة الكائن .. الشيء » . للرجع السابق ذكره (تاريخ الفلسفة) ص ٤٥٠ .

لقد كان من جراء 'استبعاد شروط امكانية وجود علم للكونيات ، ابتداء من القرن الثالث عشر ، حدوث تأثير عميق على تطور المجتمعات السياسية في الغرب .

أولا لأن نظام المدينة ، أو الأمة ، كان حتى الثورة الفرنسية مفهوما بوصفه انعكاسا لنظام كوني ، ولأن الاستحالة المتزايدة في تطوير علم الانسان بالعالم قد ألزم البشر بتجاوز الكلمة في العلاقات فيما بينهم ، مما ساعد على تفصيل أنظمة حكم تأخذ بسياسة « الاندماج النفعي » . تماما كما ساعد على حدوث احتجاجات عنيفة ضد هذا الاندماج . وابتداءً من ديكارت الذي يقول في كتابه « خطاب المنهج Discours de la méthode » انه لا ينبغي انشغور بالخوف مما قاله الآخرون . حتى ويتجسّس تأثير Wittgenstein الذي لم يكن يهمه أن يعرف هل أفكاره الخاصة قد سبق أن وردت في أفكار آخرين ، وذلك في مقدمة كتابه عن « المعاهدة المنطقية الفلسفية Tractatus Logico-Philosophicus » . فإن الغرب قد بدل جهدا غير منكور لكي يستبدل المعنى الذي ينشأ عن كلمة متبادلة لتحل محله المعقولة الاولية التي تعطي نظرة أيقونية . ونظرا الى انه ليس هناك من مجال سياسي خالص الا عن طريق وجود مجال عام يتبادل فيه الكلام فإن احلال النظرة الأيقونية محل الكلمة قد نسق المؤسسات والعادات التي كانت تضيي الحماية على هذا المجال .

فهل في استطاعتنا أن نتصور نظاما سياسيا كان أو طبيعيا بغير كلام متبادل ؟ لقد يكون هذا هو السؤال الذي تسلط أكثر من غيره من الأسئلة على العصر الحديث ، بدون أن يطرح صراحة .

اننا نعرف أنه ما من نظام سواء كان طبيعيا أو سياسيا منذ القرن السابع عشر الا ويستند على اللامادية الذاتية التي تنطوي عليها عبارة ديكارت المشهورة : « أنا أفكر فأنا موجود » . وعندما كانت المادة في مطلع القرن السابع عشر تتخلص من الإيقاعات الكونية لكي يتشكل بعضها مع البعض في كتل جامدة ومتقاربة لم يعد باقيا حينذاك في الكون بكامله سوى عبارة ديكارت لتجميع تلك الكتل في نظام عقلاني . ولأن هذه العبارة قد استبعدت امكانية قيام صلة بين الروح والأشياء فإنها قد أحالت هذه الأشياء الى تجمعات متفرقة من المادة ، لا يمكن الا لنظرتها الأيقونية تجميع الواحد منها الى الآخر . فهانحن نعرف الآن أن هذه الروابط لا تستطيع أن تقيم عالما : ذلك أن النظرة الأيقونية هي معامل القوى المتبادلة للمذهب القائل بأن الكون في حد ذاته لا وجود له . ان

التمن الذى يدفع فى مقابل استبدال الذات بالعالم سيكون زوال هذا العالم . . اذا جاز لنا هذا القول . عندئذ لن يبقى الانسج من العلاقات التى لن تكون قادرة على أن تولد منها شئ من الغيرية فيما بين الانسان والعالم . والاكثر من ذلك ، أنه لن يكون هناك وجود ما يمكن أن يظهر فيما بعد ، فى داخل هذا النسيج .

وإذا جاز الآن الاقرار بأن هذا النوع من « اعادة البناء اللاكونى » للعالم قد ترك أثره على التنظيم السياسى فى المجتمعات الغربية أمكن التنبؤ على الفور بما سوف تكون عليه عواقب هذا الأثر التى يمكن حدوثها : ذوبان عالم مشترك ، اندماج نفعى وليس اندماجا كونيا للأفراد ، اختفاء الصلات الغيرية ، وتقلص أهمية الكلمة .

ولنقارن بين عبارة ديكرت بوصفها ركيزة التنظيم السياسى فى ايجاز وبين الملك على سبيل المثال .

ان الملك بلا شك شخصية ذاتية (مثله مثل عبارة ديكرت) ، غير أن النظام الذى يركز عليه لا يتوقف على قدرته على الامام بنظرة واحدة بالشئون العامة فى مجموعها . ان كلمته هى التى توجه شئون الدولة وتثبت فيها الحماسة والروح ، وليس التفتيش الأيقونى للأجهزة التى تتكون منها الدولة . من هنا فان شرعيته لا تسوغها قدرته على السيطرة على مجموع التفاعلات التى يسيرها ، أى أن شرعيته لا تتوقف على أى نظرة أيقونية .

وليس هناك شئ من مثل ذلك فى مفهوم النظام الذى انبثق عن « النموذج الديكرتى » . اننا نجد هناك نظام الطبيعة ، وبعده بزمن نظام المدينة أو الأمة ، وقد توقف على قدرة الفاعل أو الذات على الامساك الفورى الكامل بالموضوع المتصور ، وهى قدرة لا يهم فى القانون من يكون الشخص الذى يتولى تنميتها . من هنا تجيء الشرعية التى يقل لها ديمقراطية المجتمعات الحديثة : ذلك أن منظماتها لم تعد مركزة فى شخصية ملكية أو فى حكم أقلية ، وانما فى شخصية ذاتية يمكن أن يشترك فيها الجميع . ومن سوء الحظ أنه كلما كانت هذه الشخصية الذاتية هى العامل الملائم للاكونية الطبيعية أو السياسية أدى ذلك الى محو غيرية الأشياء والكائنات . فما هو نظام الحكم هذا ، الذى لا يستطيع معه أحد فهم التنظيم الاجتماعى الا بشرط التخلي عن ادراك معنى « وجود » الأفراد الذين يتكون منهم هذا التنظيم ؟ وما هى هذه الشرعية التى تتأسس فوق تفريغ الكون السياسى ؟

وكما يبدو فإن الشرعية السياسية التي تنبثق عن عبارة ديكارت ليست ملكية ولا ديمقراطية ولا شرعية موهوبة ، إنما هي شرعية لامكانية وأيقونية . أنها لامكانية لأنها من حيث المبدأ في حاجة الى كلمات متبادلة لكي تفصح عن نفسها ، ثم هي أيقونية لأنها تدخل الأفراد في شمول آلى .

والآن اذا كان من الجائز ، على المستوى العلمى للمبحث النقدي ، الشك في مبادئ العلوم وأصولها المنطقية في امكان وجود ذات قد انتزعت تماما من العالم الذي تستطيع هي أن تتأمله في شموله ، فبالمثل يمكن الشك ، على المستوى السياسى ، في النظرة الأيقونية في أنها لم تدم ندين بشئ ، لذاتية الذي تمارس هي انطلاقا منه . ان الشرعية السياسية المنبثقة عن عبارة ديكارت مستبعدة التحقيق ، الأمر الذي لا يجعلها قابله للتقرير . وما يترتب على ذلك أنه مع محاولة وضع أساس للشرعية السياسية يقوم على ادراك كامل وأيقونى لمعنى المدينة أو الأمة ، فإن المجتمعات الحديثة لن تتوقف عن الشك في امكانية وضع هذا الأساس . أنها قد تكون رغبة في قيام هذا الأساس على « الذاتية العالمية » لعبارة ديكارت ، ولكنها في الوقت نفسه لن تكون قادرة على وضع ثقتها في هذا المشروع . ان مجهودا ضخما يبذل من أجل اعطاء الذات الصورة التي تمثلها كمصدر لكل الشرعية (حقوق الانسان - صوت الضمير) من ناحية ، ومن ناحية أخرى هناك شك ملح في أن يكون هذا المجهود مصيره الفشل ، لكن الأكثر خطورة أنه فيما يتعلق بإقامة شرعية كاملة وأيقونية مستحيلة التحقق يجرى تنصيب الأجهزة التأسيسية والسياسية والادارية التي سميتن عليها ذات يوم السماح بالسيطرة الكاملة (الشاملة) للهيئة السياسية . ولسوف يسأل سائل كيف يستطيع البشر أن ينصبوا في نرو الأجهزة التي سوف تتولى هذه السيطرة ؟

ان هذه العملية لها في نهاية الأمر ما يبررها ، من حيث ان سيطرة الهيئة السياسية الشاملة سوف تكون في خدمة الجميع ، بفضل حزم النظرة الأيقونية وموضوعيتها التي تقوم عليها هذه السيطرة .

غير انه مع التقدم في هذه العملية بدا كأن احتمال تكوين هذه النظرة الأيقونية يتناقص باستمرار ، مما يجعل الأجهزة المسيطرة عرضة للوقوع في أيدي عقل حزبي و«تحييز» . وعند ذلك يكون الأمر هو العمل على تفادى خطر قيام سيطرة تمارسها أقلية عن طريق الغاء الذاتية الشخصية بوضع نمط للانضباط الذاتي للهيئة السياسية . لقد كان المتوقع وضع رقابة دقيقة على أساليب أداء هذه الهيئة ، الا أنه باسم النظرة الأيقونية لم يكن به من أن تدخل في الاعتبار طبيعة كل عنصر ومجموع تفاعلاتها الداخلية . واذا كانت هذه النظرة غير تابعة لذاتية

خاصة لم يكن فى المستطاع اتهامها بتنظيم المجتمع السياسى بأسلوب
تعسفى ، لقد كان يتعين أن تكون نظرة الجميع ، نظرة كل واحد ولا يهم
من يكون ، كما يجب أن تكون النظرة العلمية .

ومنذ أن أصبحت النظرة الأيقونية مما لا يمكن المساس به ، ومنذ
أن أصبح علم الأشياء غير قادر على تنظيم حياة الانسان ، كان من الأهمية
بمكان الحلولة دون أى كن من ممارسة السلطة . ولقد كانت هذه أيضا
عملية مستحيلة ، ولو أن فى الامكان انتظار نجاح نسبي . ومن نوع من
محو ذاتية السلطة عن طريق تعميم شامل للنظرة التى تكون قد أسستها
(أى الأخذ فيها بالمذهب الذى لا يعترف بأى سلطة الا بالقبول العام) .
جرى بذلك الانتقال الى نوع من محو شخصية السلطة عن طريق الالغاء
التفاضلى للرغبات الفردية . ان شرعية هذه السلطة لم تعد تستمد من
نظام أخلاقى (المجتمعات التقليدية) ولا من نظام عقلاى (النظرة
الأيقونية) ، وانما من قدرته على أحداث اندماج نفعى من جميع
الاقتصاديات ورؤوس الأموال المختلفة . وعلى ذلك فإن فى استطاعتها
أن تعرف « الاندماج النفعى » فى المجتمعات الحديثة بأنه مفهوم تاريخى
سياسى معين قررت الصعاب المتزايدة والقابلة أخيرا للإبطال ، وهى التى
قوبلت خلال عملية بناء الشرعية الأيقونية .

وهكذا فإن الطريقة التى أعاد بها العالم الغربى صياغة مفهوم النظام
ابتداء من القرن السابع عشر قد أسهمت فى تغذية عداء هذا العالم لفكرة
النظام بصفة عامة ، والنظام السياسى بصفة خاصة . ذلك أنه اذا كان
الشك يتناول الذات وقدراته على أن يرتفع الى مستوى الاعتبارات العالمية
(النظرة الأيقونية) فإن من الشروط التى يجب أن تتوفر فى قدرة أى
نظام أن ينصرف الى الشك ، ما لم يكن هناك شىء آخر ابتداء من القرن
السابع عشر سوى الذات ، التى تحمل فى داخلها الكثير من الخفايا لكى
تشكل النقطة البؤرية التى تلتقى فيها الكائنات والأشياء . ومنذ أصبحت
القدرة العامة للذات على احتضان مجموع طبيعى أو سياسى موضعا للشك
تعين بالضرورة أن يكتفى بتوازنات آلية بين الأطراف المختلفة فى الهوية
السياسية ، أو أعمال حسابية تشرح حركات الهياكل الطبيعية . ان
استحالة تأسيس أنظمة سياسية وطبيعية على الذات التى يقول بها
ديكارت تجيء لكى تدعم تشكيل أجهزة توجيهية ، بعد أن كان الأمل فى
هذا التأسيس قد مهد سرا لمجىء هذه الأجهزة . ويمكن القول كذلك
ان زوال العالم !! يسحري الذى حث عليه انحصار ما هو خاف عن الذات

الانسانية وحدها (التي لم تعد سماوية أو طبيعية) قد كان بمثابة المقدمة العلمية للاندماجات النفعية الكبرى في العصر الحديث . يضاف الى ذلك أنه ابتداء من القرن العشرين عمل فناء الذات على الاسراع بهذا الاندماج النفعي الذي كان لا يزال الناس يمكن أن يخلطوا بينه وبين نظام ما ، مادام الأمل في تأسيس بناء الكون الطبيعي أو السياسي على ما هو خاف من الذات التي قال بها ديكارت . وفي سرعة كبيرة لم يعد الأمر يتعلق بعد ذلك بالحد من اضطرابات القرن بارجاعها أبعاد نظام عقلاني . وانما على الأقل بضمان الانضباط الذاتي للمجتمع السياسي ، وهو انضبط سوف يدعمه تطور مفهوم القانون .

★ ★ ★

ان روبرت بويل في الواقع واحد من آخر الذين فكروا في القرن السابع عشر في أن مفهوم القانون ليس له من معنى الا اذا هو اقترن بارادة كائن عاقل . وبالنسبة له فان القوانين الطبيعية قد انبثقت عن الارادة الالهية ، كما ان القوانين المدنية قد جاءت استجابة لارادة الملك الارادة كائن عاقل . وبالنسبة له فان القوانين الطبيعية قد انبثقت عن الارادة الالهية ، كما ان القوانين المدنية قد جاءت استجابة لارادة الملك وبعد ذلك بقرن من الزمان لم يعد أحد يرى أن هناك ضرورة للربط بين قوانين الطبيعة وخالق هذه الطبيعة ، أو أن ينسب قوانين المدينة الى واحد من المشرعين (٧) . ويورد ر. بالمر Robert R. Palmer فصلا له دلالة عن مطلع الثورة الفرنسية . فلقد حدث أن وقع خسوف للشمس ، فكان ذلك فرصة للمتعة والابتهاج . وزعم تدهور المناخ السياسي ، فان أحدا لم يفكر حينئذ في تفسير هذا الحدث على أنه مظهر لارادة عليا قد أفلقتها الاضطرابات السياسية التي كانت قائمة (٨) . لقد توقف قانون طبيعي عن الارتباط بارادة خلاقة قادرة على أن توحى للكائنات والأشياء بالرغبة في أن تتحول الى شيء آخر غير ما هي عليه . ولم يمض وقت طويل على ذلك قبل أن يصبح قانون المدينة بدوره مستقلا عن ارادة سياسية قادرة على أن توحى بمثل هذه الرغبة . والواقع أن الذي سيقم هو المصالح الاقتصادية التي تنسجم في يسر وسهولة مع أي اندماج نفعي .

اذن فان الأمور الطبيعية والسياسية تبدو كأنها تعمل من تلقاء نفسها ، بحيث لم يعد أحد يرى ضرورة لأن ينسب هذا العمل الى الروح

(٧) انظر ١٠١ - بورت The Metaphysical Foundation of Modern

Science. حازن سبتي ١٩٥٤ ص ١٦٨ - ١٦٩ .

(٨) انظر روبرت بالمر (Twelve who Ruled : The Year of the

Terror in French Revolution) ص ٤٤

«لتي ابتكرته . ويتبدى هنا موقف عقلاني يصعب فهمه ، ما دام أبسط جهاز توجيه ينسب الى العقل الذي كان في البداية قد تخيله . الا ان الانسان لم يعد راغبا في أن تنسب الأشياء المحيطة به الى شيء آخر سوى الشيء الموضوع أمامه . وحتى حركات الكون فانه ينظر اليها على أنها مجموعة من التفاعلات التي تكونت تلقائيا وبمحض الصدفة الفيزيائية والكيميائية . ومع وجود الكون المنضبط ذاتيا يكون قد تم وضع الأساس العلمي للمدينة النفعية ، المدينة غير ذات الإرادة الحاكمة . ان المزيد من الحديث عن النظام في مثل هذه المدينة شيء فاحش مغاير للشرع ، فمفهوم النظام يتضمن من بين عناصره المنسقة اتجاها الى « تحويل » الشيء الى شيء آخر سواء . وهذه العناصر ليست متماثلة مع نفسها ، ولا ترمى الا الى أن تبقى على ما هي عليه . ان المكس على وجه الدقة هو ما يحدث في الاندماج النفعي ، اذ أن العناصر المتكافئة فيه مغلقة على نفسها ، ومستقرة علميا اذا جاز هذا القول . وليس هناك أي ميل أو رغبة تسكنها يمكن أن تقودها الى ما وراء كتلتها الجاهدة . وانطلاقا من هذا النموذج للاندماج النفعي جرى انشاء المدن الحديثة .

ولسوف يتعين بكل تأكيد الانتظار قرنا آخر لكي نرى بلاد الغرب قد بدأت في قطع كل صلة بين قوانينها وكل سنة او مرجع ، بناء على رغبة وحيدة وشخصية . ومن المشكوك فيه فضلا عن ذلك أن نوضع نهاية لهذا الانفصال . ان مفهوم الإرادة الشعبية ، حتى اذا هو لم يعد يستند الى رغبة شخصية ، ما زال يشيد بفكرة ضرورة أن لا يتولى قيادة أي بلد شيء آخر سوى مجموعة القوانين العادية وغير الشخصية .

ان من غير المتكور أن الديمقراطيات الغربية تميل اليوم الى استبعاد الصدام في الإرادة أو الرغبة في الشئون الانسانية ، أولا لأن الإرادة تجعل التكهن عسيرا في مادة الاقتصاد ، وأن الاقتصاد هو الذي يتحمل اليوم الحياة السياسية والاجتماعية بأسرها . وثانيا لأن النظام السياسي ينبغي - كما رأينا - أن يكون مطابقا لنظام آلي أعمى ، وهو الشكل الوحيد للنظام الذي لا يشبها الى نوع من اللامادية الذاتية التي لم يعد أحد يصدق أنها يمكن أن تصبح عامة . ولقد يمكن أن يكون هناك نوع من اللامادية غير الذاتية قادر على تأسيس نظام كوني وسياسي (وهذه إمكانية كانت حقيقة بالنسبة للمجتمعات التقليدية) ، وهو ما لا نستطيع نحن أبناء هذا العصر تصديقه ، حتى اذا كانت مدننا الأرضية بعيدة كل البعد عن كونها مستقلة عن تمثيلنا للعالم . بل انها من البعد الذي ما كان الاندماج يظهر معه بدون الصورة الجديدة للعالم الذي نشأ بعد الثورة العلمية في القرن اسابع عشر . والآن ، فان المفهوم الذي يتعين وضع

خط تحته لم يعد فيه أى شيء مشترك مع مفهوم النظام الكونى أو السياسى كما هو معروف تقليديا . ولكى نقتنع أنفسنا بذلك علينا أن نعود لحظة الى أفلاطون .

يشير سقراط فى أواخر عصر الجمهورية الى الطابع العقلانى للكون بنية حملنا على الاعتقاد بأن المدينة تستطيع بدورها أن تكون منظمة على قاعدة عقلانية . وبعد ذلك يزمن فان أفلاطون وأرسطو « قد نقلوا رغبتهم فى قيام مجتمع أفضل داخل طبيعة مثالية » وضعا « أمام الدولة والفرد كنموذج يحتذى » (٩) . ويتضح هنا أن مفهوم النظام هو بمثابة المعيار (المثال الذى يحتذى) ، أى أنه لا معنى له الا بالنسبة لعناصر « كائنات » أو « أشياء » قادرة على أن « تميل » نحوه بأن تتحول الى شيء آخر غير ما هى عليه (من الجهل الى الحكمة) أو على الأقل ببذل جهدها لتصبح على خلاف ما هى فيه (من عدم الكمال الى الكمال) . ومن البديهي أن النظام بالنسبة لأفلاطون كان يلزم المجتمع والأفراد باعتناق مثل أعلى ، بحيث لا يشكل اندماجا نفعيا ينظم الكائنات والأشياء كما هى . ونحن نكرر أن اندماجا نفعيا للكون أو للمدينة لا يمكن ادراكه الا بكائنات أو أشياء متماثلة مع نفسها تماثلا تاما : ذرات خالدة أو مستهلكة لا رغبة لها . وبعبارة أخرى أن عناصر أى اندماج نفعي لا ينبغي لها ولا هى تستطيع الاتجاه نحو كمالها الخاص ، أو نحو ما كان يسمى فى زمن مضى « بالكمال الأول » (عند أرسطو حال الوجود المتحقق بالفعل) . حينئذ - كما يقول (جاك ايلول Jacque Ellul) - فى وصفه للمجتمعات التى اثبتت عن الثورة العلمية - « فإن الذى سوف يبقى ويسود هو عملية الاستبدال الخالدة للعناصر المتجانسة » (١٠) . ونلاحظ فى هذه المرحلة أن الزمن يزول ويتلاشى بوصفه بعدا يمكن أن تحدث فيه بعض التغيرات الجوهرية . ومن الأفكار العامة فى تاريخ العلوم أن فلسفة ديكارت ، وهى المثال النموذجي للاندماج النفعي للكون ، تستبعد التوقيت الزمنى ، أى عامل الزمن . وبالتوازي مع ذلك تنزلق المجتمعات القائمة على نموذج الاندماج النفعي بدورها خارج عامل الزمن ، مدركة - كما يقول سان سيمون Saint Simon على سبيل المثال - أننا عبارة عن « آلات يشترك جميع أجزائها فى تسييرها » (١١) ، أو كما قال كارل مانهايم بعد ذلك

-
- (٩) روبرت لوتويل « مجل تاريخ وفكرة الطبيعة » . باريس ١٩٦٩ ص ١١٥ .
انظر أيضا (ارنان ماك مولان : النظام الكونى عند أفلاطون وأرسطو) . و « مفهوم النظام » لسول كوتس ، لندن مطبعة جامعة واشنطن ١٩٦٨ ص ٦٣ - ٧٦ .
(١٠) جاك ايلول : الأسلوب التقنى ، باريس ، كالان ليفي ١٩٧٧ ص ٢٣ .
(١١) سان سيمون : من الفلسفة التطبيقية الى تحسين المؤسسات الاجتماعية . باريس ١٨٧٥ - ١٨٧٦ - الجزء ٣٩ ص ١٨٠ .

بقرون من الزمان : « مثل عالم لن يكون فيه أى شىء جديد ، وتكون كل لحظة منه تكرارا للماضى » (١٢) .

ويمكن استنباط أى رابطة وثيقة تجمع عامل الزمن مع امكانية المثل بالنسبة للكائنات والافراد نحو مكان ، زمانها او نحو كماليها . ان الزمن ، سواء فى الكون أو فى المدينة ، يتجه الى الزوال فور أن نندمج الأشياء والكائنات فى عمل وظيفى مستقل عن القصدية الطبيعية ، أو « بالتبادل » عن القصدية العمدية ، اللتين يمكن لهذه الأشياء والكائنات متابعتهما . وهنا نتواجد استطالة فى الحالة اللازمية تصاحب بالضرورة الاندماج النفعى للعالمين السياسى والطبيعى .

لقد احتوت فيزياء ما قبل جاليليو Galileo استطالة فى اللازم لم تكن مفهومة حينذاك ، اذ أن الخليفة بأسرها كانت تتجه الى خالقها ، وما من حركة فى هذه الخليفة كانت معقولة خارج مضمون هذا الاتجاه . الا أن العالم المغلق الذى كان يعيش فيه أجدادنا الأولون ما ان انفجر الى عالم لا نهائى حتى بدأ عصر النسبية ، ما دامت حركات الطبيعة قد أمكن فهمها انطلاقا من أى نظام مرجعى يقع عليه الاختيار . ولم يعد هنال بعد ذلك لا حركة ولا راحة للأشياء ، بعد أن أصبحت حركتها وثباتها غير تابعين لها ، وهما اللذان يرغبان فى التحول الى مكان آخر أو الى حالة أخرى ، ولكن من وجهة نظر يمكن التفرد فيها من خلالها . ان قانون الجمود الذى يلزم نسبية جاليليو للحركة وأسس لا نهائية العالم يجعل من الحركة حالة لها الصفة التى يتميز بها السكون . فكيف كانت الحركة تقدر، منذ ذلك الحين ، على الإشارة الى الرغبة أو النزوع الى شىء ما ؟ ان الدعاوى العقلانية التى مهدت الطريق أمام المفاهيم العقلانية للحركة قد توقفت منذ القرن السابع عشر عن الاستناد الى المسئلة التى تقول بأن أى حركة انما يتجلى فيها نزوع الى التحول الى مكان أو الى حالة من الكمال .

ولدى زوال « الصلة » بين الروح والعالم المقابل لها فى الأشياء ، وتلاشى كل نزوع نحو أى هدف ، وبتعبير فلسفى لهذا النزوع نقول نحو حركة لها « الكمال الأول » ، يمكن للأشياء فى الحالتين ، اما أن تكون مدركة ومفهومة ، واما أن تتحرك فى استقلال عن مسئلة الحركة ذات الكمال الأول ، وهو ما قد يسلخها فى حديث الخالق أو فى رغبة الكمال .

(١٣) كارل مانهايم : الأيديولوجية والبيوتيا . باريس ١٩٥٦ ص ٢٣٢ .

ومن البديهي أن النظام ، ابتداءً من أفلاطون وحتى توماس ، لم يكن هو وسيلة الاندماج النفقي . فقد كان للنظام طابع معياري إذ كان يلزم الفرد والمجتمع بالتطلع الى مثل أعلى ، وإن هذا المثل الأعلى كن بدوره موضع رغبة تتولد لاستقلال ذاتي نسبي في الحركة ذات الكمال الأول للمتحرركات غير الحية والحية (بما في ذلك البشر) .



إنه لحظاً إذن الاعتقاد بأن العصر الحديث قد تخلص من كل عقوبة كونية في تنظيمه للعلاقات الانسانية ، إذ أن الأنظمة السياسية الحديثة ليست بدورها مستقلة عن علم الكونيات ، وإنما هي تابعة له . أو هي بالأصح تابعة لانعدام وجود علم للكونيات . ويبقى بعد ذلك نوع من الصلة بين المدينة الأرضية والسماء ، بيد أن هذه الصلة بدلا من أن تضع المدينة في علاقة مع نظام استعلائي رفيع الشأن (عند كانط صفة للمعاني أو المبادئ التي يعتبرها خاصة بالفكر وحده ويدعوها باطنة أو ذاتية) قد وضعتها في علاقة مع الفضاء اللانهائي للعالم الجديد الذي وجد مع ديكرات ، وهو فضاء يلغى - من ناحية - شرط القدرة لدى كل حركة ذات كمال أول ، ومن ناحية أخرى يؤسس امكانية وجود نوع من الاندماج النفقي . ومع الفضاء اللانهائي والمدينة الآلية انفصلت الحرية الانسانية عن كل نظام كوني أو سياسي في محاولة لتحقيق الذات ، في نوع من الفراغ الكوني والسياسي .

وهكذا أسهم تياران اثنان في تشكيل المدينة الحديثة . ويؤدي أحد هذين التيارين الى مفهوم للنظام كان يجعل النظام القائم غير مقبول على المدى الطويل بوضعه مصدر النظام داخل لا مادية ذاتية لم يكن في المستطاع تعميمها ، كما كان يؤدي الى استبداله بنوع من الاندماج النفقي . وكان التيار الثاني يقود الى افراغ السماء ، ويقر مفهوم « فاوستيا » للحرية الانسانية . وهكذا اضطر الانسان الى الانسحاب الى دائرته الخاصة محاولا أن يحقق فيها الحرية التي لم يعطها له الطابع الآلي للكون أو للمجتمع السياسي . لقد ولدت الفردانية ، وكذلك شقيقتها اللدود الرومانسية السياسية ، حاملة معها انطلاقات ثورية نحو حرية المشاركة . وفي هذا نعثر على التذبذب الذي أشرنا اليه في بداية هذا المقال .

وإذا نحن ازددنا اقترابا من النتائج التي أسفر عنها المذهب الفردي وجدنا أنه كلما ازداد بحث الفرد عن حريته في الاستماع بحياته الخاصة توقع من الدولة أن تتحول الى آلة منضبطة ذاتيا تزيد

الثروات ومصادر المال • ولما كانت الحرية السياسية لم تعد تفهم على أنها مشاركة في نظام المجتمع فإن الشرعية السياسية تكمن بصفة خاصة في قدرة الدولة على توسيع حجم ميدان ممارسة حرية الاستمتاع • ان زيادة الناتج القومي ، ومضاعفة الدين العام ، وضخامة مشاكل الضرائب ، وإعادة توزيع الدخل : هي جميعا ظواهر تضيء في أنظار المتخصصين طابعا خاصا على المجتمعات الصناعية الحديثة • لكن الحقيقة التي يتعين تركيز القول عليها بصفة خاصة هي أن هذه الظواهر ليست بأى صورة من الصور ثمرات تطور تاريخي لا رجعة فيه • ان لهذه الظواهر منطقتها الخاص ، فابتداء من اللحظة التي يبدأ فيها الاندماج النفعي في الدول الحديثة يتعين ضمان حرية المتعة والعمل على زيادتها ، حيث ان السلطة لم يعد في يدها وسائل أخرى لكي تعلن بها شرعيتها وممارستها لها • ومرة ثانية نقول انه ما لم يرفض هذا النوع من الشرعية بقوة وعنف باسم المشاركة الكاملة والشاملة في حياة المجتمع فان ذلك سسيظل باقيا • وهذا الرفض سوف يؤدي - كما قال ماكس ويبر Max Weber الى طريق مسدود متى اشتد فانه سوف يعود بالمجتمع بالكثير من الحماس الى طريق الاندماج النفعي •

وهكذا فان مثال ديكرات النموذجي باعلانه غير المباشر لفكرة نظام لا يستند على أى مذهب لا مادي كان قد وقف الى جانب نمو الأنظمة السياسية التي تشكل زيادة الانتاجية لها مصدر الشرعية الوحيد • ومن يتأمل ذلك لا يرى من ناحية أخرى أى وسيلة تستطيع الدولة الحديثة الحصول عليها لكي تؤسس بها شرعيتها • ان القيم والرموز والقوانين والهيئات لم تعد قادرة - في نطاق الاندماج النفعي - على القيام بأى دور • لقد تم الانتقال من الشرعية السياسية التي كانت راسية منذ القدم حتى عصر النهضة في نظام يؤمن الحركات ذات الكمال الأول ويحفزها للعمل الى شرعية قائمة على الفاعلية الادارية للجهاز السياسي ، وذلك منذ ظهر مثال ديكرات النموذجي • هذا النوع الجديد من الشرعية ، الذي كان في دور التكوين خلال القرنين الأخيرين ، قد ظهر بكل جلاء ووضوح في منتصف القرن العشرين ، في وقت كانت فيه جميع دول الغرب تسمى لتعويض شرعية تقليدية ، مؤكدة أنها لا تمارس سلطتها الا لكي ترتقي بالتنمية الصناعية (١٣) • واطلاقا من هذه الوجهة من النظر فان ذلك السحر الجيب الذي أحدثه بين الماركسيين موضوع السيطرة على ملكية

(١٣) جان فرנקو بوجي : تطور الدولة الحديثة . ستانفورد ، مطبعة الجامعة .

وسائل الانتاج هو مما يسهل شرحه . فاذا كانت شرعية الدولة الحديثة حقا هي التي تقوم بصفة خاصة على قدرتها على زيادة رفاهية المواطنين كانت الدولة التي تعد بزيادة الرفاهية المتساوية للجميع هي وحدها الدولة الشرعية . ومن هنا فان التفكير في انه يكفي الغاء الملكية الخاصة لتأسيس دولة العدل ليس الا خطوة واحدة . واذا افترض الماركسيون بصفة مبدئية قيام هيئة سياسية متخلصة من كل سحر مستندين في ذلك الى اسباب معقولة فانهم لم يكونوا قادرين على تحويل الشرعية السياسية الى اى قيم كانت ، بحيث انهم لم يستطيعوا تصور هذه الشرعية ، وقد استقرت حقا ، الا من الوقت الذي تم فيه تنظيمه الانتاج بواسطة الجميع وللجميع .

ولكن هل الشرعية التي تقوم على عقلانية المجتمع والتي تضمن التقدم المادى لا تزال شرعية ؟

لقد طرح كثيرون من المنظرين السياسيين هذا السؤال على انفسهم ، ومن بينهم كارل شميت Carl Schmitt الذى جاء اجابته عليه بالنفى (١٤) . وهو يقول ان شرعية الدولة الحديثة ، اى مجموع القواعد والاجراءات التي بموجبها تتخذ بعض القرارات السياسية ، لا تعتبر شكلا جديدا للشرعية ، وانما هي على العكس من ذلك الغاء للشرعية . ويتعلق ذلك فى رأيه بأن فى مفهوم الشرعية اشارة الى واحدة من القيم الأخلاقية ، وهى اشارة لم يعد لها بداهة وجود فى الاندماج النفعى الذى يرسم الآن خط سير الدولة كائنه ما كانت ، فضلا عن وفرة الحديث عن القيم ، وحقوق الانسان ، ومصير الأمة . وكلما استقر هذا الاندماج فى مكانه ازيد انزلاق الأمم الحديثة الى ما وراء الخير والشر ، فى مملكة الادارة الشاملة للحياة والممتلكات .

ويتوقف الأمر هنا بكل تأكيد على نزعة معينة ، مثلها مثل جميع النزعات التاريخية ، الا وهى نزعة العمل على اسقاطه . ثم ان الدلائل التي تبشر بسقوطه ليست معدومة .

جان هاريكو
جامعة جنيف

(١٤) انظر كارل شميت : القانون والشرعية - ميونيخ ١٩٣٢ .

الشرعية : شيء وهمي ؟

سرجيو كوتا

من الملاحظ أن كلمة « الشرعية » ومشتقاتها (مثل كلمة شرعى ومشروع الخ) شائعة الاستعمال فى اللغة العلمية وفى اللغة الدارجة على السواء ، حيث تستعمل فى مجالات عديدة : ففى المجال القانونى توصف الأسرة بأنها شرعية اذا تكونت نتيجة عقد نكاح شرعى ، وفى المجال السياسى يوصف الملك بأنه شرعى اذا تولى مقاليد السلطة بطريقة شرعية . وسأقتصر فى مقالى هذا على البحث فى هذا المجال الأخير حيث تعنى الشرعية فى اللغة السياسية المعتمدة المبدأ أو المعيار الذى يستخدم فى اثبات شرعية السلطة السياسية (التى تتمثل فى الفعل والأمر) وما تستلزمه من الطاعة أى الانقياد العام لهذه السلطة .

واللجوء الى تبرير السلطة واثبات شرعيتها (والطاعة الواجبة لها) أمر ضرورى ، لسبب بسيط ، وهو أن السلطة تنشئ علاقة من الرياسة والمرعوسية ، والحاكمية والحكومية بين الشخص القابض على زمام السلطة والأشخاص الخاضعين له والمنفذين لأمره . وهى علاقة غير متكافئة من شأنها أن تثير الاشمئزاز والامتناع ، لأن الرؤساء والمرعوسين (الحكام والمحكومين) كلهم بشر . واذا فرضت السلطة على المحكومين لم تلق قبولا لديهم ، ولم يكتب لها الدوام . ومن هنا كان تبرير السلطة واثبات شرعيتها أمرا واجبا لمصلحة الذين يمسون بزمام السلطة قبل غيرهم . والمقصود بتبرير فعل ما أو موقف ما هو اثبات أن هذا الفعل وهذا الموقف له ما يبرره ، أى أنه شرعى ، وفى قضيتنا هذه يكون المعنى أن الموقف غير المتكافئ الناشئ عن وجود السلطة له ما يبرره أى أنه شرعى .

ومن المناسب ايراد ملحوظة هامة فى هذا المقام ، وخلاصتها أننا اذا تحدثنا عن وجود شيء ما فان ذلك لا يعنى أن هذا الشيء موجود فى

المترجم : امين محمود الشريف

اللحظة الراهنة فقط ، أى فى الزمن الحاضر ، بل ان هذا الوجود ينسحب على الماضى الذى برز هذا الوجود منه ، كما أن الباب مفتوح لامتداد هذا الوجود فى المستقبل . وتأسيسا على ذلك نقول ان شرعية السلطة لا تقتصر على ساعة اسنادها الى الحاكم ، أى أن يكون اسنادها اليه بطريقة شرعية ، بل يجب أن يمارس الحاكم هذه السلطة بصورة شرعية على امتداد حكمه ، أى لا بد من الجمع بين شرعية « الاسناد » وشرعية « الامتداد » . وهذا التوضيح على جانب كبير من الأهمية ، لأن الذى يحدث فى أغلب الأحيان هو مراعاة شرعية الاسناد وحدها ، أى تولى الحاكم سلطاته بطريقة شرعية . أما ممارسة الحاكم لسلطاته بطريقة شرعية طوال مدة حكمه فهذا أمر يتجاهله الحكام غالبا ! وجدير بالذكر أن شرعية الاسناد لا تقتضى شرعية الامتداد بالضرورة . وقد أدرك مفكرو العصور الوسطى ذلك المعنى بكل وضوح ، وميزوا بين شرعية الاسناد وشرعية الامتداد . ولذلك يجب الجمع بين هذين النوعين من الشرعية اذا أريد أن تكون السلطة شرعية تماما ، والا أصبحت هذه السلطة محلا للنزاع ، وأصبح بقاؤها محفوفًا بالآخطار .

ولنرجع الآن الى الحديث عن اشتقاق الكلمات ، فنقول انه لانزع فى أن تبرير السلطة يهدف الى بيان أن السلطة لها ما يبررها ، ولكن ما هى طبيعة هذا المبرر ؟ هل المقصود أن تكون السلطة متفقة مع مبادئ القانون والعدالة (وهذا المعنى أدبى) أم المقصود أن يكون هذا المبرر هو المصلحة والمنفعة المحضة (وهذا المعنى مادى) ؟ والجواب عن هذا السؤال يكمن فى كلمة الشرعية نفسها ، إذ أن هذه الكلمة تعنى « مطابقة القانون » امتثال أحكامه . وعلى ذلك فالسلطة التى تطابق القانون وتمثل أحكامه إما ما يبررها أى أنها سلطة شرعية . وجدير بالذكر أن تبرير السلطة على أساس الرجوع الى القانون أدعى الى الاقتناع والاعتناء ، لأن القانون ثابت لا يتغير (خلافا للمصلحة والمنفعة) من المبدأ الى النهاية ، وبالتالى يمكن تبرير السلطة من المبدأ الى المنتهى أى من مبدأ اسنادها الى نهاية امتدادها .

الشرعية شئ وهمي :

وهذا الاشتقاق الذى تحدثنا عنه يتيح لنا أن ندرك المعنى الذى تنطوى عليه كلمة « الشرعية » . ذلك أن القانون الذى يسبغ على الحاكم حق الحكم ويفرض على المحكوم واجب الطاعة هو وحده القادر على استقرار الموقف غير المتكافئ الناشئ عن علاقة السلطة ، فيفضل القانون لا يعتمد هذا الموقف على ارادة القابض على زمام السلطة ، بل يعتمد على قاعدة تسرى على الحاكم والمحكوم معا .

ويترتب على شرعية السلطة نتيجتان : الأولى خضوع هذه السلطة للقانون ، والثانية إعفاء صاحب السلطة من الاعتماد على القوة المادية ، وهي قوة تحفظها الأخطار دائما ، وتعتمد عليها السلطة غير الشرعية ، كما يتضح ذلك من التحليل الذي أورده ميكافلي في كتابه « الأمير » . وعلى ذلك فالشرعية من شأنها أن تحول السلطة الفعلية (القائمة بحكم الواقع) الى سلطة « شرعية » ، وينتج من ذلك أن الالتزام السياسي هو في جوهره التزام قانوني بين طرفين هما الحاكم والمحكوم ، يضافى على الأول « السلطة » بمعناها « الكلاسيكى » (القديم) وهو المعنى الذى رددته في عصرنا الحديث كتاب مختلفون ، مثل : ماكس فيبر ، وحنأ أرندت ، وبرتراندى جوفينيل .

أى قانون ؟

معنى كلمة « الشرعية » فى غاية الوضوح ، وهو « سيادة القانون » لا سيادة القابض على زمام السلطة ، فالقانون هو الحاكم كما يقول المثل المشهور المأثور عن العصور الوسطى . ولكن هذا المثل يصبح أمر شكليا محضا ما لم تتحدد طبيعة القانون تحديدا دقيقا . ولم يكن الفكر الكلاسيكى (الاغريقى والرومانى والمسيحى) فى شك من ذلك ، اذ كان يؤمن بوجود قانون يسمو على ارادة الحاكم والمحكوم ، أعنى العناصر المكونة لأى جماعة سياسية مهما كان عددها .

وكان هذا القانون يسمى خلال العصور التاريخية المختلفة باسم القانون الطبيعى (مجموعة من القواعد العامة التى يملئها العقل والفطرة السليمة كالصدق فى القول وحسن المعاملة والحكم بالعدل .. الخ) . وكان هذا القانون الطبيعى هو القانون السائد فى أرجاء الامبراطورية المسيحية التى كانت عبارة عن نظام سياسى عالمى . وكل قانون من هذه القبيل (أى خاضع للقانون الطبيعى) هو الذى يضافى الشرعية على السلطات الخاصة .

وفى هذا الاطار الثقافى العام ، الذى كان محتواه متجانسا برغم اختلاف صوره الخاصة ، استقر أساس الشرعية . ولكن الأمور تغيرت منذ أصبحت الفكرة القديمة عن قانون يسمو على السياسة ويحكم نظاما سياسيا عالميا محلا للشك والاعتراض أو الرفض من جانب عدد كبير من المفكرين المحدثين (عارض الفيلسوف الألمانى ليبنتز بوجه خاص فى هذه الفكرة) . وهكذا دخلت فكرة الشرعية فى مرحلة فكرية ثانية تهدف الى حل هذه المشكلة بما يتفق مع الأفكار الجديدة .

وتهدف الحلول النظرية المختلفة لهذه المشكلة الى اخضاع السلطة للقانون . ولما كان مفهوم القانون قد تغير فقد اكتسبت الشرعية كما سنرى مصدرا جديدا . ويمكن اجمال هذه الحلول فى أربعة أمور :

١ - يرى أصحاب نظرية « الحالة الطبيعية » (أى الحالة البدائية الأولى التى كان الانسان يعيش فيها قبل أن تفسده الحضارة) من روسو الى هوبز (فيلسوف بريطاني) أن مصدر الشرعية هو عقد اجتماعي بين ولكنه ليس سوى « الشكل » الذى اتخذه اجماع « الارادة » الحرة بين الحاكم والمحكومين . وواضح أن العقد فكرة قانونية وعمل قانوني ، ولكنه ليس سوى « الشكل » الذى اتخذه اجماع « الارادة » الحرة بين الأطراف المتعاقدة (أى أنه عقد ضمنى لا عقد مكتوب) وهم الأفراد . وهكذا قام العقد على ارادة حرة مؤثرة .

٢ - يرى المليون التقليديون - وأشهرهم شاتربريان على الاطلاق - أن مصدر الشرعية هو الوراثة الشرعية للسلطة (يخرج بذلك الوراثة غير الشرعيين) . وميزة هذه العادة هو الدوام والاستمرار . وهذه العادة هى ظاهرة قانونية أيضا ، ولكن وجودها مرهون بالارادة الجماعية الضمنية .

٣ - وترى التقاليد التى يمكن أن توصف بأنها جمهورية أن القانون المبرر للسلطة هو ما أملاه الآباء المؤسسون للجماعة السياسية (طبقا لصورة غير تعاقدية من فكرة روسو) والآباء المؤسسون للتقاليد الأمريكية التى جدها اليوم الفيلسوف الأمريكى وولتر ليمان . ولا حاجة بنا الى القول بأننا نجد هنا أن الارادة هى أيضا المصدر الرئيسى للشرعية .

٤ - وترى النظرية القانونية السائدة فى الوقت الحاضر أن شرط شرعية السلطة هو « الدستور » أى القانون الاسمى فى البلاد (أوستن ، كلزن ، بوردو) . ويبدو أن الارادة تختفى هنا ، ولكن كلمة « دستور » هى غطاء لجوهر الارادة عند واضعيه .

ومن الخلاصة الموجزة التى عرضناها هنا يتضح بكل جلاء أن كل هذه النظريات تعزو المصدر الفعلي للشرعية الى الارادة ، على الرغم من اختفائها وراء ستار الشكل القانوني المحض . ولذلك ألا يكون من الأجدر أن نرفع هذا الستار ؟ ونقول بكل صراحة ان الارادة السياسية هى التى تقرر الشرعية ؟ وهذا بالطبع هو عكس جذرى للعلاقة الكلاسيكية (التقليدية) بين النظام القانوني والنظام السياسى حيث ان الأخير هو الذى يصبح من ذلك الوقت قصاعدا أعظم نفوذا من النظام الأول . وهذا العكس نجم عن ظهور النظرية السياسية القائلة بأن الشعب هو صاحب السيادة ؟

وهكذا نصل الى نظرية سياسية محضة للشرعية ، متحررة من الاعتماد على النظرية القانونية ، ذلك أن ارادة الشعب صاحب السيادة هي التي تضىف الشرعية على ارادة واضعى الدستور ، وبالتالي ارادة الذين يحكمون (سواء بالاستفتاء أو الانتخاب ، أو الهتاف والتصفيق كما يقول كارل شميت) حيث ان ارادة الشعب هي التي تصنع القانون .

هل يمكن أن تقوم الشرعية على أسس سياسية ؟

ان النتيجة التي يميل اليها الفكر الحديث (وان لم تكن هي النتيجة الوحيدة) هي أبعد من أن تكون مرضية . ذلك أن الارادة الشعبية لا يمكن تحديدها بسهولة كما لا يمكن أن تكون موحدة . فقد تبدو السلطة شرعية في نظر بعضهم ، وغير شرعية في نظر غيرهم . صحيح أن مبدأ الأغلبية الذي يستند اليه في حل هذه المشكلة يخفف من حدة هذا العيب ، ولكنه لا يزيله تماما . ذلك أن هذا المبدأ لا يضمن أن تكون الأغلبية في جانب الحق (لقد أصاب مولر في تذكيرنا بهذه الفكرة) . ولا يضمن الا تمتع الأغلبية بالقوة والنفوذ . وهنا يطالعنا هذا السؤال : هل القوة المادية التي تتمتع بها الأغلبية لها صفة الشرعية أم لا ؟ هذه هي المشكلة الأولى التي تواجهنا .

يضاف الى ذلك أن مبدأ الأغلبية لا يمكن تحقيقه أى ابرازه من دائرة النظر الى دائرة العمل الا بمقتضى قانون يقرره ، وبذلك يضىف الشرعية عليه . ولكن الشرط اللازم لشرعية هذا القانون هو ارادة « أغلبية » الشعب . بيد أن هذه الأغلبية تحتاج بدورها الى اضاءة الشرعية عليها ، وهكذا ندور في حلقة مفرغة لا يدرى أين طرفاها . وهذه هي المشكلة الثانية التي تواجهنا .

وربما بدا لنا أن هذه المشكلات المتعلقة بسيادة الشعب ترجع الى اعتبارات قانونية شكلية ومباحكات لفظية صغيرة . وعلى أية حال فاني أنرك هذا الأمر جانبا ، وأتحدث عن مشكلة أخرى هي أن الارادة الشعبية بطبيعتها متقلبة ومتغيرة ، فالعقد الأصلى الذي انعقد بين الحاكم والمحكومين يمكن الفأؤه فى أى وقت ، وهذا ما اعترف به كل من الفيلسوف البريطاني هوبز والفيلسوف الألماني اسبينوزا صراحة . ثم ان العرف الجارى قد يبطل مع الزمن نتيجة تحول مطرد - وان كان بطيئا - فى الارادة الضمنية التى أيده . وكذلك ارادة الذين ينتخبهم الشعب لوضع الدستور تتعرض باستمرار للشك والظن من جانب من ينتخبهم الشعب نفسه لوضع دستور آخر كلما بدا للشعب أن يقبر ارادته . وخلاصة القول أن الارادة متى تحررت من القانون الذي يعصمها

من التناقض لا يثبت ان تناقض نفسها ، لأنها ارادة اعتبارية غير ثابتة
لما اشرنا انها • ولكن الشرعية — لما نعرف جيدا — ليست معصورة
على خطه واحدة ، بل هي ممتدة على طول الزمن ، وبعبارة اخرى ان
اسرعية ليست شرعية الاسناد فحسب ، بل هي شرعية الامتداد ايضا •
ومن ناحية اخرى فان الارادة تحتاج الى قوة لافيه . يمكنها من فرض
التغييرات المطلوبة • وهكذا تضاف الى المشكلتين السابقتين مشكلته ثالثه ،
ونجد أنفسنا في طريق مسدود لا مخرج منه •

وإزاء ذلك كله يراودنا هذا السؤال : هل ثمة وسيلة لاقرار
شرعية السلطة (في حالتى الاسناد والامتداد) على اساس سياسى ؟ هل
تعد وسيلة للخروج من مارق الارادة المتقلبة المتغيره التى تمثل فى شعار
المنوك ذوى السلطان المطلق الذين يقولون : هذه هي ارادتي ! وبخاصه
اذا علمنا أن الارادة والقوة ظاهرتان متلازمتان بحيث لا يتصور انفصال
احدهما عن الأخرى •

فى رأى أنه لا مجال لرفض فكرة الارادة الشعبية ، وبخاصة لأن
هذه الفكرة ليست بدعة مستحدثة ، بل هي قديمة ، وعلى أساسها قامت
الديمقراطية فى أثينا ، وعلى أساسها قامت امبراطورية الرومان • وكذلك
شاعت هذه الفكرة فى العصور الوسطى • وفى رأى أنه من الضروري
اتخاذ معيار سياسى دقيق (أى بدون الرجوع الى القانون ، بالمعنى المعروف
اليوم) لتبرير شرعية السلطة والارادة الشعبية معا بحيث ينأى بهما عن
التعسف •

ويقترح عليّنا « مولنر » العودة الى الفكرة القديمة عن « الصالح
العام » ، منوها بأن هذه الفكرة يمكن أن تبرر ذلك • وانى أوافقه على
ذلك • ولكن لكى نفهم معنى هذه الفكرة (فى عالم الواقع لا فى عالم
المثل الأعلى) يجب علينا أن نوضحها بتحديد حقيقة الوضع السياسى
فى الجماعة السياسية فنقول :

ان المدينة تبدو فى ظاهر الأمر عبارة عن مجموعة المواطنين الذين
يقيمون فيها • ولكن اذا تعمقنا فى التحليل بحيث ننفذ الى معنى الحقائق
الواقعية (أو روحها كما قال مونتسكيو) وجدنا أن هؤلاء المواطنين
يكونون « هوية جماعية » (تسمو على الهوية الفردية) لمجموعة من
الكائنات البشرية ، كل كائن منهم يتحدث عن نفسه بكلمة « أنا » ولكنه
فى الوقت نفسه جزء من « نحن » ، كما نقول : نحن الايطاليين ، نحن
الفرنسيين • الخ • والانسان لا يستطيع أن يقول « نحن » الا عندما
يدرك ويلاحظ هوية جماعية عامة تسمو على هوية الفرد • وهذه الهوية

هى من الأمور « الطبيعية » التى تكتسب بفضل الميلاد بين مجموعة من الناس . أما الشخص الأجنبى الذى ولد فى الخارج فلا يكتسب حق المواطنة الا بعد منحه الجنسية . ولكن هذه الهوية الجماعية لا تنفصل عن الثقافة ، اذ تتشكل بواسطة اللغة ، والعادات ، والقيم ، والتاريخ ، وكلها مقومات الثقافة بين الجماعة . ولما كانت الهوية الجماعية أعم من الهوية الفردية مع اتصافها بالخصوصية لخصوصية الثقافة فانها تعنى انتماء « أنا » الى الجماعة عن طريق الانتماء المشترك الى « نحن » . وعلى ذلك كان المواطن عبارة عن مواطن مشترك أو مزدوج .

وهذه الهوية الجماعية هى التى تعبر عن حقيقة الصالح العام الذى هو الصالح العام الجوهري للجماعة . واذا انعدمت هذه الهوية أصبحت الجماعة صورة بلا حقيقة ، وتلاشت فى مجموعة فوضوية من الأفراد الذين لا جذور لهم . ولكن يخطئ من يظن فى ضوء ما ذكرته أن الصالح العام هو صالح « الكل » مفروضا على الأفراد الذين يكونون هذا الكل : الكل الأكبر الذى تتألف أجزاؤه من الأفراد كما قال روسو . ولكن هذا الصالح يوصف بأنه « عام » لأن الهوية الجماعية تشمل كل « أنا » و « أنا » وهو جزء حى من « نحن » الذى يكمل الهوية الفردية ، وبذلك يهدد الطريق لظهور الفرد الحقيقى . والصالح العام ليس سوى صالح الجماعة لأنه « عام » ، أعنى أنه بفضل وبواسطته يتصل الأفراد بعضهم ببعض ، ويتعايش الأفراد بعضهم مع بعض .

يضاف الى ذلك أن الصالح العام يتضمن - من جهة - مشاركة جميع الأفراد فى وجود الجماعة السياسية التى ينتمى إليها هؤلاء الأفراد ، حيث أن هذا الصالح العام هو الصالح الشخصى لكل منهم ، وبذلك يبرر الرجوع الى إرادة الشعب . ومن جهة أخرى فانه يجعل لهذه الإرادة مرجعا ترجع اليه وهو الشعب (حيث أن الهوية الجماعية أمر وهمي) ، وبذلك يعصمها من التعسف . ولما كان كل تنظيم اجتماعي يحتاج الى شكل معين من السلطة فإن هذه الإرادة سوف تكون شرعية عندما تنطلق فى الابتداء (الاستناد) من الصالح العام ، (وذلك باستناد السلطة الى الحاكم على أساس الصالح العام) وعندما تجسد فى ممارستها الصالح العام . ولذلك كان هذا هو الأساس الواقعي والمعياري الحقيقى لشرعية السلطة : فالسلطة التى تحافظ على الصالح العام وتزيد منه هى السلطة الشرعية .

مكان حقوق الانسان

ان النتيجة التى وصلنا اليها تتيح لنا ان نجيب عن سؤال مولتر بخصوص مكان حقوق الانسان فى الجماعة فنقول :

لما كانت الهوية الجماعية تكمل الهوية الفردية فان تجريد الفرد من هذه الهوية يعود عليه بأضرار خطيرة . ولهذا كان حق الفرد فى هذه الهوية حقا أساسيا للمواطن لا يفقده الا اذا ارتكب جريمة فى حق الجماعة أى جريمة ضد هويته هو . ونفى المجرم خارج البلاد هو أشد عقوبة من الناحية السياسية (ومن الغريب أنه أكثر العقوبات رحمة ورفقا بالإنسانية) ، ابتداء من عقوبة النفي عند الاغريق دون محاكمة أو تهمة معينة الى يومنا هذا . وتفقد السلطة شرعيتها من حيث المبدأ اذا لم تحترم حقوق الفرد الأساسية فيما عدا هذه الجريمة (ونقول بهذه المناسبة ان حقوق المواطن الأخرى مرتبطة بهذا الحق وهى تستمد معيار شرعيتها منه) . ويجب أن لا يحرم الفرد من هذا الحق لأغراض شخصية أو دعاوى كيدية ، لأن تجاهل هذا الحق الشخصى يسدد ضربة خطيرة الى « نحن » (الجماعة) نفسها التى يتوقف وجودها على التعاون الحلاق بين مختلف أفراد « أنا » . وهذا هو السبب فى أن الحق الأساسى للمواطن يدخل فى مضمون الصالح العام ، ويشارك هذا الصالح العام فى كونه (الضمير يعود على الصالح العام) شرطا لشرعية السلطة . ذلك أن « أنا » و « نحن » ينتمى كل منهما للآخر .

وعلى المستوى العميق لهذا الانتماء المتبادل يؤدى مبدأ الأغلبية دوره الشرعى : فالفرد ليس له الحق فى أن يفرض مفهومه الخاص للهوية الجماعية والصالح العام على مفهوم الأغلبية اذا لم يشارك فيه . ولكن عندما لا يشارك فيه ، أو عندما يرى أن السلطة تخون هذين الأمرين (الهوية الجماعية والصالح العام) ، فمن حقه أن يذهب الى المنفى باختياره ، وهو حق تنكره النظم الشمولية . ولا يعزبن عن البال أن هذا قرار يؤام الفرد ، ولكنه قرار مشروع فى ظل الظروف التى أشرنا اليها آنفا .

وهل يعد هذا الحق من حقوق « المواطن » حقا من حقوق الانسان ؟ الجواب هو : بلا شك ، لأن المواطن انما هو انسان ، ومن هنا كانت شخصية الانسان هى التى تضار عندما تنتهك السلطة حقه الأساسى كمواطن .

ولكن على الرغم من أن احترام هذا الحق يعد شرطا لشرعية السلطة فانه ليس هو الشرط الأول والأهم ، فبالرغم من أهميته بالنسبة لوجود

الهوية الجماعية وتعيش الأفراد فى ظل هذه الهوية فان هذه الهوية لا تستنفد كل جانب من جوانب انسانية المواطن . ذلك ان قدرة الانسان على التعايش ليست مقصورة على انتمائه لجماعته السياسية ، بل تمتد الى انتمائه للعالم كله الذى يضم الانسانية جمعاء . ذلك أن وجود الانسان فى العالم يعنى المشاركة فى حياة العالم كله ، حيث يعتبر « الغير » بحكم تكوينه الانسانى بمثابة « أنا » آخر أى بمثابة مثل أنا ، فالغيرية هنا لا تنافى المثلية أى ماثلة الانسان لغيره فى تكوينه الجسمى والعقلى . وهذه المثلية (الماثلة) هى التى تتيح الاتصال بين بنى الانسان ، واعتراف الانسان بانسانية غيره . والمواطن هو انسان ، وسيظل انسانا برغم الفروق الثقافية والاجتماعية والتاريخية بين بنى الانسان .

بيد أن السلطة السياسية للجماعة (التى تميزها عن غيرها من الجماعات) لن تستوفى شروط الشرعية حتى تحترم انفتاح المواطن والانسان على العالم بأسره وهذا يعنى - الى جانب حقوق المواطن - الاعتراف بحقوق الانسان ، وبخاصة حقه فى وجوب الاعتراف بكرامته الشخصية ، فلا يتخذ أداة لتحقيق مآرب من المآرب أو وسيلة لتحقيق غاية من الغايات .

ان التحليل السياسى يجد تماثلا جوهريا بين شرعية حقوق المواطن وشرعية حقوق الانسان . ولا نستطيع بالتأمل السياسى العميق أن نحدد ماهية حقوق الانسان ، فهذه مهمة منوطة بالفكر القانونى والأنثروبولوجى . وعلى أية حال فان رفض الجماعة الاعتراف بهذه الحقوق من شأنه أن يؤدى الى انتهاء حالة السلم واشتعال نار الحرب فى الداخل والخارج .

مرجيو كوتا

(جامعة « لاسابنزا » روما)

استعارة أم استنباط ؟ عن الفارق الخاص بلغة الكلام

أندروس ساندور

Andros Sondor

كثيرا ما طرحت الفكرة التي تقول بأن لغة الكلام الدارج هي لغة استعارية في جوهرها ، أو كان هناك من يقترح بحنها منذ فيكو VICO ورسو Rousseau . وحتى دريدا Drrida بدوره يتحدث طواعية عن الاستعارة ، فيكون الانطباع الذي - يحدثه أنه يقف الى جانب كل من طبيعة الاستعارة في الفكر (فلسفية أو عفوية) ، واللغة (المكتوبة أو المنطوقة) ، وهو انطباع جاء الذين علقوا عليه مثل مان Man وكولر Culler فساعدوا على انتشاره (١) . فاذا كان لهذا الانطباع ما يبرره ، كان ذلك معناه أن دريدا يشارك في الرؤية التي تقول بعمومية الاستعارة في لغة الكلام وفي جميع الاستخدامات التي يمكن أن تدخل فيها . وفي ذلك يحسن الرجوع الى ما يقوله ، لأنه في رأيي قد أحسن التعبير عما يعتبر جوهر لغة الكلام ، وحتى اذا تاه تماما عندما لم يشر الى الفارق بين اللغة واستخداماتها . ولنتفحص أولا ذلك الجانب الذي أجاد فيه .

وإذا كان يتعين الأخذ بما يقوله دي مان أو كولر كان دريدا لا يختلف في شيء عن روسو الا من حيث مفهومه الخاص عن أصول اللغات، إذ يقول : ان أصل لغة الكلام لا يعرف التوقف ولا الانقطاع . وفي هذا التراجع الذي لا حدود له فان ذلك الذي يبدو لنا كلاما حرفيا ليس في الحقيقة الا استعارة مستترة . فهو يرفض التفرقة التي قررها روسو بين لغة الكلام الشعري ولغة الكلام الفلسفي (أو الاستدلالية) . وفكرته الكبرى التي أقام عليها هذه « الأسطورة البيضاء » هي أن العقل الأول (Logos)

(١) دريدا - ١٩٧٨ ، ١٩٨١ ، ١٩٨٢ - كولر ١٩٨٢ دي مان ١٩٨٢ - ١٩٢٣ .

الترجم : موسى بلوى

ليس هي الكلمة المقابلة لكلمة أسطورة (Mythos) ، بل انها مرادف عاى لها (٢) . ان هذه النظرية تشكك فى كل ما جاء فى كتاب « دراسة عن أصول اللغات » لكنها تبرر ما قاله روسو . فالتمييز بين الفكر الشعرى والفكر الاستدلالي يتلاشى ، لكن الاستعارة تبقى .

ويؤكد دريدا مع ذلك أنه لم تكن هناك بداية ، وليس هناك *in principio erat verbum* وليس هناك عرض (هولستيكي) لارادة فعالة سبقت عملية الخلق ، وليس هناك من روح ، أو كما كان روسو يفضل ليس هناك من قلب . ويزعم دريدا فى هذا الكتاب ، فى عبارات أخرى ، أن ليس هناك أصول ، ولا جوهر . انه يعمد الى القفز فوق الحاجز بين اللغة الفصحى واللغة المجازية متصورا التباين بين الاثنين كأنه هو جوهر الفكر ولغة الكلام . ان الأسلوب المجازى يختفى وراء الادعاء بالأسلوب الأدبى ، لكن الأسلوب المجازى نفسه يختفى ما يسميه دريدا التباين والاختلاف ، وما يستوجب ما قد أسميه هنا من أجل دواعى القضية وفى مضمون لفة الكلام واستخدام اللغة « الاستنباط » *diaphoricité*

وليس من شك فى أن دريدا هنا يبحث عن « الدافع الأول غير المجازى للاستعارة » ، أى عن مصدر كل الصور اللغوية « ١٩٨٢ : ٢٤٣ » ، وانه يريد أن يقنعنا بأن ذلك « الدافع الأول *primum mobile* » لا وجود له . الا أنه حتى اذا كان قد تمكن من ذلك ، ولنفترض للحظة أنه تمكن بالفعل ، فان ازالة دافع أول موهوم لا يجعلنا نواجه استعارات بسيطة . ذلك لأنه قد وضع - وكل استدلال على البرهان ينبغى أن يجتهد لكى يستجيب على الأقل لهذا المطلب - أنه اذا كان كل شيء هو مجازيا فما من شيء يظل بصريح العبارة مجازا . وقد أدرك دريدا ذلك جيدا عندما يقول : « ما دام كل شيء يتحول الى شيء مجازى ، لا يعود هناك أى معنى أدبى ، وبالتالي لا يعود هناك أيضا مجاز » (١٩٨١ : ٢٥٨) . وهذا هو السبب فى أنه يستطيع أن يضيف ، فى مكان آخر ، أنه لا يتكلم عن المجاز « الا بصفة مؤقتة » (١٩٨٢ : ٩١) .

والواقع أن دراسة الأسطورة البيضاء تقود الى التناقض بين أساسيين فى الفكر ، « يأخذ أحدهما بالجانب التجريدى للمجاز بالمعنى الحقيقى للوجود » (١٩٨٢ : ٢٦٨) ويكمن الثانى فى تفجير المقابلة المسكنة للمعنى المجازى وللمعنى الحقيقى (٠٠٠) وهى مقابلة لا يفعل فيها هذا ولا ذاك الا أن ينعكس كل منهما على الآخر ، ويتواصل معا فى

انفجارهما المتبادل » (١٩٨٢ : ٢٧٠) • وللمنهج الأول علاقة بكل من أفلاطون وهيجل ، وللمنهج الثاني صلة بكل من نيتشه وباتاي Bataille • ويضيف دريدا أن هذين المنهجين في الفكر يتزوج الواحد منهما مع الآخر • ويخيل الى الآن أن هذا الافتراض يرمى الى التمييز بينه وبين نيتشه وباتاي على السواء ، وأنه يتعين أن يكون واضحا على مستوى التباين ، اذا كان هذا المستوى له وجود ، أنه لا يمكن أن تكون هناك مقابلة بين معنى حقيقي أو حرفي وبين معنى مجازي •

ولا يبدو أن موقف دريدا يمكن أن يكون منحازا للمجازية الا من حيث المظهر ، انما الذي في سريره قد يحسن وصفه بكلمة « استنباط » وهي كلمة دخيلة على اللغة أدخلها في النقاش فيليب ويلرايت Philip Weelwright منذ حوالى العشرين عاما ، وكانت ترسم في مخيلة مبتدعها المجاز ، أو بصيغة أخرى تقريب وتركيب صورتين معا كما هو الحال في « صورة السريالية » ، أو كما في الرمز الفكري الذي ابتدعه عزرا باوند Ezra Pound برسم شيء أو صوت يمثل الكلمة الدولة على الفكرة (٣) • ان المعنى الذي استخدمه هنا بهذه الكلمة هو اقرب ما يكون الى الاشتقاق ما دامت الكلمة الاغريقية تعني « التباين » وعناصر التقريب موجودة فيها لا بشكل متميز فقط وانما أيضا مقاربة الى الحد الذي يجعلها تختلط معا • ان دريدا هو الذي يحدد مصير أو قدر هذا «التباين» بهذه الصورة ، وهو تباين جذري بين المفرد وكل فحوى يمكن أن ينطوي عليها ، وتدور حول هذا اللفظ ذى القوة الجاذبة كبرادة الحديد دون أن تستقر عليه قط ، أو بعبارة أخرى بغير أن تختلط بالنواة •

ولكى نكون أكثر دقة يمكن القول أن « التباين » عند دريدا يتعلق في الوقت نفسه بكل من السمة الفعلية بوصفها وحدة ، والعلاقة بين الدال على أو المفرد والمداول عليه أو الفحوى ، ثم المؤدى نفسه أو ما يسمى بالفحوى الاستعلانية (١٩٧٨ : ٢٨٠) • بيد أننا نستطيع بل علينا هنا أن نترك جانبا هذا الجانب الأخير من القضية : واننى أتحدث هنا عما يخص لغة الكلام لا عن الفكر •

ان الافتراض الذي يقول بأن لغة الكلام هي في حد ذاتها قابلة للاستنباط قد يشير الى أن المعنى الحقيقي وكذلك المعنى المتصور هو معنى وهمي ، أو هو خرافة ، وهذا ما يبدو أنه وجهة النظر التي يريده

(٣) فلبرايت ١٩٦٢ : ٧٢ ، ٧٨ • نورثوب فرأى (١٩٨٢ : ٥٦) يعتقد تقارب مشابه بين الاستعارة والتجميع والتقريب (بغير أن يسميه استنباطا وبدون الرجوع الى ويلرايت) •

دريدا أن يروج لها • الا أن الافتراض قد يريد القول بأن المعنى الحقيقي وكذلك المعنى المتصور - سواء كانا وهميين أو لا - قد تكونا في الحديث ، لا في لغة الكلام نفسها • ان الحديث لا يمكن أن يتكون الا بتقريب التفرقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المتصور ، رغم أنه يستطيع كذلك أن يقرب بينهما الى حد مزجهما بالمعنى المستنبط • لكنه اذ يصنع ذلك يكون قد هدم نفسه ، فانه يهبط بلغة الكلام الى الحديث الدارج ، كما لو أن الاستخدام الذي يقوم به يقع خارج المؤلف • وهذه هي نقطة الانطلاق التي سوف نتخذها هنا •

ويتحدث دريدا عن وجود لغة للكلام أو التخاطب ، وهو في الواقع يتحدث عن الوجود بكلامه عن لغة الخطاب ، وهو يتكلم عن لغة الخطاب بالفاظ رمزية ، أي عن طريق الرموز • والمشكلة التي تطرح نفسها اذن هي معرفة ما اذا كانت لغة الخطاب على المستوى الرمزي هي حقيقة مستنبطة ، ثم بعد ذلك التساؤل عما يحدث عند ترك المستوى الرمزي ولعودة الى علم الدلالة للرموز في استخدامه العادي ، أي المحسنات اللفظية في الحديث •

ان التمييز بين المستويين في لغة التخاطب ، أي بين المستوى الرمزي للرموز والمستوى الرمزي للحديث ، مستعار عن بنفنيست Benveniste (٤) • وهو - أي التمييز - يتطابق مع نظرية بوهلر Buhler الذي يقول « ان لغة الخطاب اذا نظر اليها من وجهة نظر الاشكال المنطوقة هي أسلوب ذو طبقتين » (١٩٦٥ : ٧٢) • وما يتعين الخروج به بصفة خاصة من هذا المفهوم للغة الخطاب هو أن العناصر على مستوى الحديث ليس لها المعنى الذي للعناصر في مفردات اللغة • ووفقا لما يقوله بوهلر فان ذلك هو ما يفرق بين لغة الخطاب في جميع الأساليب الرمزية عند البشر وعند الحيوان (١٩٧٥ : ٧١) • ان اللوحة التي تحمل اشارات وتعليمات للمرور ، مثل « ممنوع الدخول » ، تحتفظ بمعناها في أي مكان توضع فيه ، مثلما توضع في تقاطع الطرق مثلا ، أما كلمة « أدخل » فانها على العكس من ذلك يتغير معناها تبعا للمكان الذي تشغله من الحديث • فالكلمات تتلقى معناها في التصرف الذي تتولد عنه العبارة ، انطلاقا من رموز هي جزء من مفردات اللغة •

(٤) بنفنيست . ١٩٦٦ - الجزء الأول - ١١٨ - ١٣١ ، الجزء الثاني ص ٢١٥ - ٢٢٩ للوقوف على تفصيل أوسع عن التمييز لـ (بنفنيست) ، وساندور «Mitophor and Discontinuity»

ويُفترق بنفثيست في هذه النقطة عن سوسير Saussure الذي كان في رأيه على خطأ ، بالحديث عن الطابع التحكمي للرمز الاصطلاحي . فالعلاقة بين الدال على وبين الفجوى ضرورية لكل فاعل للفعل يتكلم لغته الأصلية ، أما ماهو تحكمى فهو ذلك الرمز وليس رمزا غيره هو الذى يستخدم لتحديد هذا الشيء أو ذاك . وليس هناك ماهو تحكمى فى أن تحدد كلمة « بقرة » cow « الانجليزية الـ « بقرة » (٥) . وما هو تحكمى فى المقابل فهو أن تستطيع كلمة cow « وكلمة «Vache» أن تكون صالحة للإشارة بالمعنى الحقيقي الى نوع واحد من الحيوان فى كلتا اللغتين : لانجليزية والفرنسية (١٩٦٦ : الجزء الثانى ٢٢٦) .

ان الطابع غير التحكمى للرمز الفعلى ومستوى اللغة هو ملامح متلازمة فى الحديث . وللرموز مدلول داخل الأسلوب الخاص بالرموز والعلامات هو بالأحرى قابل للتقسيم وفقا لترتيب الكلمات فى العبارة ، فى حين أنها تتحول فى الاستخدام العادى الى كلمات فى العبارة ، كما أن الكلمات لا يكون لها معنى الا عن طريق الصلة بالافتراض الذى هي جزء منه لا يتجزأ فى اللحظة التى تنطق فيه . واذا نحن تحدثنا عن « المدلول » بمناسبة الرموز ، مع الاحتفاظ بكلمة « معنى » على المستوى الرمزى للعبارة (تمييز اصطلاحي لم يلجأ اليه بنفثيست نفسه) أمكن القول ان معنى الكلمة مرهون بمدلول الرمز المقابل له فى مفردات اللغة ، وبمعنى جميع الكلمات الأخرى التى تدخل فى منطق الافتراض . فالكلمة والعبارة يتولدان بالحركة نفسها ، وكما يقول بوهلر « ان العبارة لا يكون لها وجود قبل الكلمة مثلما لا يمكن للكلمة أن تتواجد قبل العبارة ، مادام الاثنان هما زمنين متلازمين » (١٩٦٥ : ٧٤) .

واذا كان الرمز اللغوى غير تحكمى استتبع ذلك حتما أن يكون مدلول الرمز نابعا من العرف الذى تركز عليه مفردات اللغة . ان الفاعل المتكلم لا يتدخل الا بالطريقة التى يستخدم بها الرمز فى العبارة ، وعلى مستوى الحديث لا توجد فى العبارة لا رموز ولا مدلولات ، وانما كلمات فقط لكل منها معنى . وعلى ذلك يبدو أن لغة الكلام لا يمكن على المستوى الرمزى أن تكون استنباطا .

غير أنه يحدث مع ذلك أن يكون الاستنباط مفهوما مشتركا مع

(٥) استخدمت كلمة Cow هنا للإشارة الى الدال على Cow ومشيرا الى الفجوى ، وكلاما يوضح معنى الكلمة نفسها على التوالى .

مفهوم معنى الكلمات ، فى حين أن الرمز ليس لها من معنى الا فى الاستخدام الذى يجرى ، وتبعاً للأسلوت الذى ترتب به . وما لم تستخدم فانها تظل مفرغة من أى معنى . والقضية الآن هى معرفة ما اذا كان فى الامكان تأملها من زاوية المعنى . فاذا كان الرد بالإيجاب فانها تكون قابلة للتخريج ، ان قابلية التخريج هى تباين خالص متحرك ومتغير ، كما هو الحال فى معنى الكلمات فى الاستخدام العادى . وليس من الممكن النظر الى لغة الكلام على المستوى الرمزى على أنها قابلة للاستنباط الا اذا نظر اليها على المستوى الدلالى . فلم لا نفعل ذلك ؟ ثم أن لغة الكلام وجدت لكى تستخدم ، ولكى تقول أشياء وأشياء .

ونضيف كذلك أن الحال أكثر تعقداً ، اذ أن الصلة بين الدال على وبين الفحوى ، حتى ولو كانت غير تحكمية ، ليست مستقرة بالصورة التى تبدو عليها لدى أول لقاء . فالدال على لا يمكن أن يسمى كذلك الا اذا هو اتصل بفحوى ، والا فانه يكون نقطة استدلال ، مثل « التباين » عند دريدا . الا أن فحواى مختلفة يمكن أن يكون لها رمز المصدر نفسه ، أو النوع الدال نفسه كما هو الحال فى الجنس . وذلك ليس خطيراً على المستوى الاصطلاحي فى اللغة (أو فى معجم الرموز) ، ولكنه قد يسبب مشكلات فى نقاط اللقاء بين الدال على المعين . وفضلاً عن ذلك فانه عندما يتدخل رمز على مستوى الحديث (فى الاستخدام) تكون الطريقة التى يستخدم بها هى التى ستبين الى أى معنى ينتسب ، وبصيغة أخرى ما هو الرمز « غير التحكمى » المقصود .

وينبغى هنا أن نقول كلمة عن تعدد المعانى فى كلمة ما . ويرى بنفنيست فى تعدد المعانى أنه تعبير لا يستخدمه هو شخصياً ، وإنما هناك آخرون يستخدمونه ليشرحوا به أن الكلمة يمكن أن يكون لها عدة معان . والقضية منتهية بالنسبة له ، ما دام مفهوم « الكلمة » يضيح مع مفهوم القصد أو العبارة . أن الرمز غير تحكمى ، وعندما يتدخل فى الحديث تتخذ الكلمة معنى مطابقاً لمضمونها اللفوى والعملى ، كما أن المعانى المختلفة التى يمكن الخروج بها من رمز واحد ووحيد لا تسمح بتركيز وجود كيان وحيد يمكن فى وقت واحد أن يكون متعدد المعانى .

« ان ما يسمى بالمتعدد المعانى ليس على نحو ما سوى المجموع التكويني لهذه القيم المتشابهة التى تكون دائماً سريعة الزوال ، والقابلة للتكاثر لكى تتلاشى بعد ذلك ، أى أنها باختصار لا استقرار لها ولا ثبات » (بنفنيست) ١٩٦٦ - الجزء الثانى ٢٢٧ . وما يسمى بالمتعدد المعانى



ينبع من خاصية اللغة في أن تخفى تحت لفظ ثابت تنوعا كبيرا من الصور ، وأن تدخل بالتالي مجموعة من المخالفات على القاعدة الخاصة بثبات المدلول ، (الجزء الثاني ٩٨) .

ولا يستخدم بنفسي لفظ تعدد المعاني ، لأن الرمز في رايه ليس له محتوى دلالي . على ان الكلمة ليس لها مع ذلك ثبات ، فهي تذهب وتجيء مع العبارة التي هي جزء منها . ويرجع « استقرار المدلول » الى الطابع غير التحكمي للرمز اللغوي ، وهو أحد شروط عقلانية الحديث ، لكن المعنى الدلالي للفظ أو لقصد لا يمكن استخلاصه الا اذا كان هناك فاعل متكلم لكي يجعله موجودا ، وفقا لتوافر نية قول شيء ما .

ويحس التوقف قليلا عند هذه المسألة الخاصة باستقرار المدلول ، وبمعنى آخر عند الطابع غير التحكمي للرمز اللغوي ، اذ أن هذا هو على ما يبدو جيدا الهدف الرئيسي الذي يرمى اليه دريدا . ان موضوع الكلام يترك بالضرورة « القربى اللغوية » الشكلية جانبا ، سواء كانت صوتية أو كتابية ، ولا تكون قد اتخذت بعد شكل الكلمة ، وهي الوحدة الهادئة للرمز اللغوي . وموضوع الكلام بصفته هذه لا يقدر حتما التصرف الذي يخلخل الكلمة أو يفككها . (دريدا ١٩٨١ : ٢٥٥) . ونلاحظ بسرعة ان الكلمة والرمز اللغوي متماثلان بالنسبة لدريدا ، اذ أنه لا يفرق بين مستويي لغة الكلام ، متجاهلا بذلك عدم الاستمرارية بين الرمز غير التحكمي الذي يشغل جزءا من نظرية الرموز والعلامات ، وبين الكلمة ، والرمز المستخدم كتعبير مرجى يتولد عن الحديث .

ان الرموز اللغوية يمكن أن تتخلخل أو تتفكك ، كما يفعل دريدا نفسه وهو يكتب كلمة *différance* الفرنسية بحرف A . غير أن التصرف الذي يعمل على تخلخل الكلمة يفعل ما هو أكثر من تفكيكها ، انه يدمرها . ان ما يحفظ هيئة الكلمة لم يعد سوى رمز لغوي . وهو في أحسن الأحوال يعود الى حالته كرمز ، على حين تولد كلمة أخرى من الأصل نفسه ، وإذا ظل الانتباه مركزا على هذا الدال على - كلمتين أو أكثر - فإن كلمات كاملة سوف تجيء دائما ليختلط بعضها مع بعض ، وتمتزج صورها ، كما يحدث في عملية المزج السينمائية .

وإذا كان دريدا لا يقيم أي تفرقة بين الرمز والكلمة فيبدو أن الرمز هو الذي يطرحه ثانية للبحث ، في حين أنه يتحدث عن كلمات في عبارات لا تستخدم الرموز . وطبيعي أنه ما أن يعالج الكلمات كما لو أنها رموز ، الا ويحدث للعبارة - سواء كانت قصدية أو منطوقة - أن تنفجر ومن ثم تختفي .

ان محاولة دريدا لها على نحو ما يبررها لأن الأشياء القصدية التي في نفسه لا تتخذ قط شكل « المبارات » الناتجة عن لغة الكلام الطبيعية ، إنما هي مقاطع من توليفات أدبية ، وكما سنرى بعد ذلك هناك أكثر من سبب لتقرير التفرقة بين الكلام والكتابة ، وفيما يتعلق باللغة المتكلمة بصفة خاصة فإن مما لا يشار به على الإطلاق أن تعالج الكلمات في الجملة كما لو أنها رموز مستترة تستخرج من القاموس •

ان دريدا بطبيعة الحال يذهب الى أبعد من معالجة الكلمات كرموز ، فهو يقطع ما يسميه بالوحدة الهادئة للرمز الفعل بفصل « الدال على » عن « الفحوى » ، ويؤكد أيضا أن الفحاوى اللغوية هي فحاوى متعالية لا يمكن تواجدها الا بالدال على •

وفيما يتعلق بهذه النقطة الثانية قد يمكن القول : (أ) اذا كان دريدا على صواب في أن يسوى - كما فعل - بين الفحوى اللغوية والفحوى المتعالية ، و (ب) اذا كان محقا في القول بعدم وجود فحوى بدون دال على ، اذن (ج) فلا يهم كثيرا اذا هو تفاضى عن التفرقة بين مستويي اللغة • واذا لم تكن هناك رموز لا يمكن أن توجد رموز مستخدمة ، وعليه لا كلمات هنالك • ولا يمكن وجود معنى يقوم على علم الدلالة بدون مغزى رمزى •

لكن دريدا على خطأ في الاعتقاد بأن الفحوى اللغوية قد تفككت في الوقت نفسه مع الفحوى المتعالية • واذا كانت كلمة « امرأة » تعنى امرأة بصفة عامة فهي يمكن أن تتصدى لفحوى متعالية من نوع « أنثى » • الا أن الفحوى المقابلة للرمز الفعل « امرأة » لاعلاقة لها بهذا المعنى ولا بشئ من مثله ، وهناك أناس ليس لديهم أقل مفهوم عن « النوع » لن يقتصر الأمر على أن يتبادر الى نفوسهم مضمون معين لدى سماعهم كلمة « امرأة » ، وانما هناك احتمال كبير لأن يظهر المعنى نفسه في كل قاعل متكلم بلفظه الأصلية (٦) •

وقضلا عن ذلك فإن طبيعة لغة الكلام ليست موضع خلاف ، سواء كان المعنى والمدلول وهمين أم لا • ان دريدا يهاجم الفحوى المتعالية ، لأن هذه الأخيرة تبدو أحيانا كأنها مستقلة عن أى دال على ، أو تابعة لدال على غير متغير ، وان هذا الدال على لا تدركه هي • ذلك أن « الدال على » وفقا لما يقوله دريدا ينحى جانبا دائما ، ويمحى ، ويستبدل • ومن هنا

(٦) كريبك (١٩٨٠ : ٨٠ - ٨٣) يطبق الرأي نفسه بشأن مصدر الاسم العلم •

فان وحدة الفحوى تبدو له وهمية ، فهي تنشأ ببساطة عن تشويش من أثر مرور الفحوى بغير أن تستقر قط . لكن هذا التعليل لايساوى الشيء الكثير فيما يختص بالمدلول اللغوى . ان قواعد لغة معينة قد لا تكون سوى مخالطة كبرى ، ولكن ذلك لا يمنع أن لا يظهر المدلول الا اذا كان ضمن منظومة معينة من الكلمات . والى جانب ذلك فان المدلول اللغوى ليس الا وسيلة من أجل غاية ، اذ أن المعنى لا يستخلص الا عن طريق الاستخدام الذى يجرى للرموز . وتتوقف قيمة معجم اللغة على فاعليته فى الحديث . وتتوقف لغة الكلام بدورها على الاستخدام الذى يجرى للفائدة منها ، على التزامها بالحقيقة الصحيحة ولا على تماسكها المنطقى .

وعلى أى حال فان مستويى اللغة يعلمان فى جميع اللغات . وليس للفحوى اللغوية أى دخل بما يسمى بمركزية المكان التى يشبهها دريدا بالفحوى المتعالية . أن دريدا لا يستطيع الادعاء بأن الكلمة مستحيلة ولا أنها كانت مستحيلة دائما .

ولنقل فى سرعة ان المفاهيم هى فحوى أكثر من كونها معانى ، وهى رموز أكثر منها كلمات ، اذا نحن جئنا للحديث عن تعبيرها اللغوى . وعند الارتفاع الى مستوى علم الدلالة لا يصبح الأمر متعلقا بفحوى ، وانما بمعان للكلمات ، ومن بين الصعاب التى أدرکها هيغل Hegel (٧) ، أن لتعاريف دلالات ، ولكن لأن المفروض انها للتعريف فهى ليست كذلك . ومن هنا الاستراتيجية التى تقوم على وضع نفسها على المستوى الرمضى لكى تتمكن من أن تناقضها بصورة أفضل . ان لفافة الحيط (المحتوى) لا يمكن ادراكها الا اذا فككتنا من فوقها الحيط ، ومع ذلك فان لفافة الحيط هى التى يتعلق الأمر بتبيانها ، وهى لا توجد الا اذا جمعت الحيوط فوقها . والرمز ، أى *Aufhebung* باللغة الألمانية ، يعنى بالنسبة لهيغل ولاشك كل مايريد أن يقوله كل واحد عن أعماله ومجموع انجازاته ، وهو لا يصبح كلمة الا بالنسبة لمن يستخدمه فى جملة من صنعه ، وبالمعنى الذى يريد اعطاه لها .

(٧) فيما يختص بالكلام المجرى فان الحديث وحده هو المرتبط بلغات الكلام المعنى ، الا أن الرموز اللغوية المستخفمة فى هذه اللغات معرضة للتحويل الى لغات متخصصة لكى تدخل فى الاستخدام الفادج . (روس ١٩٨١ : ١٥٨) . ان لغة مهنة السباكين ووسطاء لعبة كرة القدم والعمال الميكانيكيين وحتى الفلاسفة والفيزيائيين والأطباء ورجال القانون انما هى مرتبطة بممارسة المهنة التى تمتنها كل فئة . وحتى الاسم نفسه يدلنا على أن تخصصنا عمليا معينا لا بد منه من أجل التفهم الكامل لهذا النوع من الحديث . الذى لا يمكن التمتع فى داخلياته الا مع معرفة لأسرار المهنة أو الفن التى تقابل هذه اللغات .

على أننا نضيف أن استقرار المدلول ، والطابع غير التحكمي للرمز اللغوي ، لا يخص إلا مفردات اللغة ، أي الأسلوب الرمزي في لغة طبيعية معينة ، في وقت معين من تاريخها . والظرف الذي يشاء أن يكون المدلول بالضرورة هو حصة اتفاق لغوي لا يستتبع أنه سوف ينتج آليا ، أو بغير لبس محتمل ، في الاستخدام الذي سوف يجري بشأنه في كل مناسبة . وإذا كان دريدا لا يقدر الطابع غير التحكمي الذي ينتج عن اتفاق لغة الكلام فإن بنفنيست لا يعلق أهمية كبرى على أن الرموز تتبع نظرية الرموز والدلالات فقط وإنما الاستخدام الذي يجريه عليه الفاعل المتكلم كل مرة يتكلم فيها ، واستقرار الرمز في النظرية لا يعنى القول بأنه سوف يحتفظ بهذا الاستقرار خلال الاستخدام . والدال على لا يستحق هذه التسمية إلا إذا هو كان دالا على رمز ، لكن استخدامه قد يخطئ ، كما أن الأخطاء التي يقع فيها الفاعل المتكلم ، الذي يقترب من الرموز عن طريق الفحوى ، ستكون مختلفة عن الأخطاء التي يقع فيها الفاعل الذي يدركها عبر المدلولات المسموعة أو المكتوبة ، والذي يمزج فيها النية التي يبيتها للفاعل المتكلم .

وبالإضافة إلى ذلك فإن الرموز التي يقرر مدلولها باتفاق عام قد تجد أنها تغيرت ، أو أعيد ترتيبها وفقا لاتفاق خاص ، بلغة مهنية أو لغة مجازية . أن الفاعل المتكلم لا يجد نفسه إزاء نظرية للرموز والعلامات شفافة تماما ، كما أن نظريات الرموز والعلامات تكون دائما داخل مجموعة معينة أكثر تعقدا من مجموع النظريات التي يتضمنها الاتفاق العام .

إن لغة الكلام ليست ذات فحوى ، على المستوى الرمزي ، إلا لأن الرموز ليس لها أي معنى « دلالي » في حد ذاتها ، أو في داخل النظرية : فليس لها فيها سوى وضع تفضيلي ، وحتى بالقدر الذي لا يطبق فيه الاستقرار النظري للعلاقة بين الدال والفحوى بالضرورة في جميع حالات النوع . أن مفردات اللغة تحتفظ بقيمتها في الاستخدام (وذلك أيضا هو الاستخدام الذي قوّمها) ، وفي كل مرة يجري استخدام الرمز تبعا لقيمه التقليدية يتم فيها تثبيتته بالعمل نفسه . أن الطابع غير التحكمي لا يضمن مفعوله ، ولا تجسيده إلى نقطة معينة ، وهو يتجسد دائما في الحديث متخذًا شكل الكلمة ، التي تدخل في نطاق الكلمات الأخرى التي يتكون منها التركيب التعبيري .

ونحن نعثر على مفهوم الفحوى في لغة الكلام على مستوى نظرية الرموز والدلالات لدى علماء فقه اللغة مثل ليونز Lions ولدى

فلاسفة مثل روس Rcss فان ليونز يميز بين « الأشكال » و « جذور الكلمات » : والأشكال تتفارب ولاشك مع ما يسميه بنفنيست الدال على ، وجذور الكلمات يرى ليونز أنها « جواهر مجردة لاشكل لها ، ولكنها داخلة في مجموعات تتضمن شكلا أو عدة أشياء » (١٩٧٧ : ٢٢) . ويتعين أن يفهم من كلمة « شكل » بالمعنى الطباعي « أى مجموعة من الحروف التى تنفصل كل منها عن سابقتها ولاقتها بمسافة بيضاء ، وفقا للعادة الطبيعية فى التركيب » . وليس لهذه « الأشكال » أى معنى ، ولا أكثر مما لها من مدلول : « وفى استطاعتنا القول اليوم (وفقا لاستخدام آخر مطروق أكثر للكلمة أى « الشكل ») ان الأشكال متماثلة كرموز لنوع واحد على أساس قيمة شكلها وحده ، وفى استقلال عن معناها أو عن أثرها فى جذور الكلمات » . ويتطابق قرارنا الاصطلاحي فى هذه النقطة مع قرار بلومفيلد Bloomfield (١٩٢٦) وأغلب تلاميذه بما فيه شومسكى Chomsky (٢١) .

ان هناك بعض الغموض فى اصطلاح ليونز عندما يتحدث عن « الشكل » وعن « جذور الكلمات » . فهو أحيانا يتحدث عن « رابطة » بين الاثنين ، وتارة أخرى نراه يكتب قائلا : « أن ما هو مستحيل من ناحية المظهر ، تغير توزيع جميع الأشكال الفعلية فى لغة ما ، وفى الوقت نفسه ثبات معنى جميع جذور الكلمات التى هى أشكال لها ، أو تغير معنى جذور الكلمات دون المساس بتوزيع الأشكال الفعلية التى هى مرتبطة بها » (٣٧٥) . ان ما يدرك من كلمة « رابطة » : التى يتحدث عنها له مصير الضرورة التى تكمن فى نفس بنفنيست عندما يثير موضوع العلاقة غير التحكمية بين الدال على والفحوى . وكذلك عندما يكتب ليونز قائلا : « ان الجناس عبارة عن رموز كل فحوى فيها لها « نفس الدال على » . ويرى بنفنيست أن جذر الكلمة هو المرادف للرمز الفعلى .

ان « أشكال » ليونز هى دالات على فحوى . وهى لاتتخذ مدلولاً أو معنى الا فى مضمون « تركيبى » - أى تركيب فعلى أو اسمى فى عبارة - معين . ويذهب روس الذى يقتفى أثر ليونز (١٩٨١ - ١٢) الى أبعد من ذلك عندما يقول : « ان لدينا ذكريات مبهمه من معارف سابقة عن كلمات متماثلة ، على أساس من المنطوق والمكتوب ، حتى من قبل تمكننا من صياغة أقل حكم على تشابه المعانى » (١٩٨١ : ٣٦) . والكلمة خارج المضمون ليس لها أى مدلول (ولا أى إشارة) كائنات ما كانت ، (٤٨) فالكلمات (أو الأشكال) من هذه الزاوية هى كيانات مادية لاتتخذ من معنى الا بالطريقة التى تستخدم بها فى مضمون ما ،

على أن يكون هذا المضمون لغويا (وذلك بالنسبة لروس بصفة خاصة) .
(١٩٨١) . أنها مدلولات بغير فحوى خاص ومحدد ، فهي بهذه الصفة
من قبيل « التخريج » أو « الاستدرار » .

إن الصعوبة الرئيسية فيما يختص بنظريات ليونز وروس هي أن
هذه النظريات لا تفسر السبب في أن هذا « الشكل » أو ذاك ، أو التعبير
المتشابه ، قد وقع عليه الاختيار بدلا من غيره ، إذا كان مجردا تماما من
أى معنى أو مدلول وقت الاختيار . وينتهج هذان المؤلفان منهجا وصفيا ،
لا يأخذ الا بحقائق اللغة الثابتة والمشاهدة (٨) . والآن إذا كان صحيحا
أن الطريقة التي يستخدم بها الفاعل المتكلم الرموز اللغوية لا تقع تحت
الملاحظة الموضوعية فإن من البديهي كذلك أن أى نظرية في لغة الكلام
لا تستطيع التخل عن معالجة مشكلة الاستخدام الذي يلتزم به .

ويرى ليونز أن جذور الكلمات هي كيانات مجردة مرتبطة بأشكال
مفرغة من المعنى ، لكنه لا يشرح السبب في كون الاثنين توائم بهذه
الصورة ، أى ما يحول دون الفاعل الذي يتكلم لفته الأصلية والربط بين
الشكل (مظلة) وبين جذر الكلمة (شمامة) . والأكثر من ذلك أنه يصل
إلى حد الحديث عن « شكل » جذر كلمة ، وعلى سبيل المثال عندما يقول :
« أن جذور الكلمات بصفتها هذه لا تتدخل في المنطوق من العبارة ، فتضيق
جذر كلمة إلى جذر كلمة آخر يتعين إذن اتخاذها بمعنى استبدال شكل
خاص بجذر كلمة بشكل خاص آخر بجذر كلمة آخر (٥٥٦) . وهو
يقول كذلك : « أن في الامكان القول بأن جذور الكلمات هي الكلمات
والتعبيرات التي يجمعها مؤلف المعجم في مقال منفصل » (٢٣) ، كما أن
مصنف القاموس يتعين عليه - فى رأيه - أن يكتفى بجرد واحصاء
« الأشكال » . (ويتجنب ليونز هنا قول « كلمات ») . وكما رأينا فيما
مضى فإنه يوحى بشكل واضح بأن الربط بين « الأشكال » وبين « جذور
الكلمات » ضرورى بصورة ما ، إلا أن نظريته لا تشرح لنا لاسبب ولا كيفية
حدوث هذا الربط .

ويدخل روس بدوره مفهوم « مبدأ الجمود » ، ولكنه لا يطبقه الا على

(٨) يقول بنفيسيت بصدد مدرسة كارتان ودى كوين : « الحق أنهما يستبعدان
أى محاولة للوصول إلى تعريف مباشر للمدلول خوفا من صعوبة الموضوع . ولتجنب
الوقوع في شرك علم النفس ناهما يستبدلان تحليل المدلول بالمعدل للاستعداد للقابلية .
ووفقا لعدد من الاختبارات التى تقرّر ما إذا كانت الافتراضات ما يتلقاه الفاعل المتكلم »
(الجزء الثانى - ٢١٨) .

الجناس ، في كلمات متماثلة سبق وضعها في الجملة : « ان الكلمات المتماثلة يكون لها معنى واحد الى أن يثبت العكس ، بشرط أن يكون تغيير المعنى له ما يبرره ويبرزه ، وهذا ما أسميه مبدأ الجمود . وليس هناك أى كسب في الادعاء بأن الكلمة يمكن أن تغير معناها في حين أنه ما من دليل لغوي يذكر هذا التغيير أو يبرره . . ولقد يحدث أن تنطوي بعض العبارات على الكلمات نفسها (وبالترتيب نفسه) ولا يكون لها المعنى نفسه : مثل (١) « That's my view » و (ب) « That's my view » ونقول نحن عندئذ ان كلمة view التي في كلتا العبارتين لها معنى واحد ، أو أن لها معان مختلفة . فليس في المحتوى الواضح لمنطوق العبارتين ما يحسم المسألة » (١٩٨١ : ٣٧) .

ويمكن ابداء ثلاث ملاحظات على هذه المسألة . الملاحظة الاولى ان روس لا يدخل في الاعتبار حقيقة أنني حتى اذا كنت لا أستطيع تحديده معنى كلمة view في كل من العبارتين مأخوذة من كل منهما على انفراد ، فان في مقدوري القول بما يشبه التاكيد ان الأمر هنا هو عبارة عن مرادف سواء (للنظرة) من نافذتي ، أو (الرأي) الشخصي . ان الدال على لفظ view متبادل كما لو أنه يشكل جزءا من جذر كلمة رموز ، نظرا الى أنه دال على فحوى ما « المنظور » (أو على الفحويين الواردين آنفا) ، وهو تفسير مستبعد أو بعيد الاحتمال . وليس ذلك لأن كتابة لفظ view في حد ذاته فارغ من المعنى . والواقع ان بنفثيست يعرف المدلول وفقا لأبسط معيار بكلمة « نعم » أو « لا » : ان الرمز موجود أو غير موجود . ان كلمة « قائمة » Rôle ، وكلمة « دلملم » Pâte ، رزان ، وكلمة « — Rêe » ليست كذلك (٩) .

والملاحظة الثانية هي أن روس لا يدخل في اعتباره الفرق بين الرمز المفهرس في أى قاموس ، أو مكتوب على قطعة ورق ، وبين الكلمة المركبة في جملة كتلك التي يشير إليها ، في الاستخدام الجارى . وهو لا يقول لنا كيف يمكن للرمز الانتقال من المعجم الى المنطوق ، ولا لماذا يختار فاعل متكلم هذا الرمز أو ذاك تبعا لظروف الزمن .

وأخيرا فان روس لا يدخل في اعتباره المضمون . فالجملة تجيء دائما في موقف ، فالجملة الانجليزية التي تقول « That's my view » تحتوى على اسم اشارة that الذي يمكن استخدامه للتعبير بحركة

(٩) المثال الذي يذكره بنفثيست يعور حول كلمة Role باللغة الفرنسية .

عن النظر من نافذتي أى عن شئ خارجى ، أو للتلميح عن غاية سابقة (١٠) . وبدون المضمون المعين يكون من المستحيل معرفة معنى view لأننا نجعل معنى That ، ولكن فى المضمون المعين (كتاب عن المدلول اللغوى) يكون واضحا أن الجملة المشار إليها ليس لها موضوع إلا لتصوير نقطة محدودة : ان (روس) على صواب فى قوله أن هذا النوع من التداخل قلما يصادفنا ، لكنه على خطأ اذا حمل على الاعتقاد بأن الاستنباط – العمدى أو غيره – هو ظاهرة تدرج على المستوى الرمضى فى الحديث .

بعد ذلك نستطيع الانتقال الى القضية الثانية ، وهى معرفة ما اذا كانت هى لغة التخاطب أو الكلام استنباطية على المستوى الدلائلى . لقد سبق أن أعطينا فى القضية الأولى ردا إيجابيا، أى أن لغة الكلام استنباطية على مستوى نظرية الرموز والعلامات . حقا أن الموضوع لم يتغير إلا اذا نظرنا الى لغة الكلام من وجهة نظر الحديث . غير أن هذه ليست الطريقة المقولة للنظر اليه .

ان المستوى الدلائلى للحديث هو مستوى الاستخدام العادى والمفيد ، أى الخاص بالاتصال النشيط بين الكائنات البشرية . وقد يلقى التمييز بين لغة الكلام وبين استخدام اللغة غير ذى الجدوى أو المغالط فيه بعض التقدير ، وأن الاستخدام هو لغة الكلام ، وأنه لا وجود للغة اذا لم يستخدمها أحد . وعندما يتحدث دريدا مثلا عن لغة الكلام فإنه يتحدث عنها ظاهريا من وجهة نظر ما هى عليه ، متجاهلا كل بعد لما كان يجب أن تكون عليه . ونظريته هى أن لغة الكلام لا يمكن أن توجد الا عنده نقطة انبثاقها فى المكان والزمان اذا كان هذا الانبثاق لا يتبدى الا فى نفس الفاعل المتكلم . واستخدام لغة الكلام مرتبط – أو بصيغة أكثر دقة محدد – بمفهوم « الوجود » فى اللغة . وهذا قول غير مقبول : ان دريدا يتفوق فى توجيه اهتمامنا الى ما هو لغة للكلام : الى المستوى الرمضى ، لكنه ليس بهذه القدرة فيما يتعلق باستخدام العادى للكلام فى الحديث .

صحيح أن علم الأصوات ، وعلم مفردات اللغة ، وقواعد اللغة ، وغيرها ليست الا جوانب جافة ، أو تجريدية ، لواقع اجمالى ، ولا تستطيع أو تستحق أو تتخذ مكانا لها فى باب « لغة الكلام » بالمعنى المتشدد لهذا التعبير . ولكننا نجد ، من ناحية أخرى أن مفردات اللغة ، وعلم النحو والصرف ، وقواعد اللغة ، تستخدم جميعا فى الحديث ، وذلك فى نطاق هدف خاص .

(١٠) فيما يتعلق بالمراجع الخارجى والداخلى اقرأ (هاليداي / حسن - ١٩٧٦ : ٢٣)

هذه الوظيفة الانبساطية للغة الكلام لم تحمل بأى طابع أولى ،
 انما هو تجاوب لنوع من (قصد القول) الذى قد يكون مدركا أو غير
 مدرك . ان كلمة « قصد » كلمة مراوغة ، ولكنها مما لا يمكن تجنبه
 ولا شك ، فلغة الكلام لا تستخدم ، عندما تستخدم ، الا لقول ما .
 وليس هناك من حاجة الى اقتفاء أثر جريس Grice حتى نقول
 بأنه يتعين أن يكون القصد وتكفى ملاحظة أن الناس بصفة عامة
 حتى القول بأنه يتعين أن يكون القصد متحققا لكى يحدث الأثر المطلوب
 (١٩٦٧: ٣٨٤) وأن يكون الأثر المتوقع في قدرة الفاعل المتكلم (٣٦٥) (١١)
 وتكفى ملاحظة أن الناس بصفة عامة لا يتكلمون لكيلا يقولوا شيئا ، وهم
 يلتزمون رضوا أم لم يرضوا بالمفردات والقواعد ، وإذا هم صاغوا عبارة
 من العبارات فإنها تكون متجاوبة جيدا مع قصد معين ، حتى اذا كان
 القصد هو اخفاء ما فى فكرهم . ان فى استطاعتهم أن يكذبوا ، وفى
 استطاعتهم أن يمزحوا لو لم يريدوا قول ما قالوه ، لكنوا قد صمتوا
 عن الكلام والقصد المستور يمكن أن يلتقى مع القصد المعلن ، ويمكن
 بذلك الكلام دون قول أى شيء . الا أن الكلام لعدم قول شيء يريد فى
 الواقع على نوع من القصد هو امرى قصد يصعب كثيرا وضعه موضع
 التنفيذ .

والآن ، فاننا نجد أن قضية المعنى الحقيقى والمعنى المتصور تحتل
 موقعا حاسما فى كل ما يتعلق باستخدام لغة الكلام . ويتظاهر علماء
 اللغة بصورة عادة بتجاهل هذه القضية ، ويحولونها الى علم دراسة
 الأساليب ، رغم أنها تشكل واحدا من العوامل الحاسمة التى تساعد على
 ممارسة اللغة الدارجة (١٢) ان التمييز بين المعنى الحقيقى والمعنى المتصور ،
 سواء نظريا أو عمليا ، وهو أساس التفرقة بين اللغة الصحيحة و لغة

(١١) فيما يختص ببعض القضايا التى أثبتت حول نظرية جريس

(١٩٧٩ : ٩٤/٨٦) اهتم بلانسي بنفسه بنظرية السلوك اللغوى (٩٣) ويرى أن المعنى
 الحقيقى أو اللفظى يسئل دائما فى نظرية عامة للفهم والادراك (٥٩) . وقد يمكن الاعتراض
 على ذلك . وربما كان من الضرورى هذا الاعتراض ، الذى يدونه ما كان يمكن التنبؤ
 بنظرية كاملة تضم المعنى الحقيقى فى جملة معينة . والمعنى الذى يصفه عليها الذى ينطق
 بها ، وذلك الذى يسنع لها . ويمكن أن يبحث فى التطبيق الدارج للغة أن تتلانى هذه
 التفسيرات الثلاث . الا أنه نظرا الى أن الجملة تتلانى بعد النطق بها . ويكون الفاعل
 المتكلم قد نسي دون شك ما كان يريد أن يقوله أو أنه قد غير رأيه فى ذلك ، وأن
 المقاصد التى ترضى له مما يمكن الوقوف عند مجرد جوهرها . فان من المستحيل التحقق
 مما اذا كان المعنى اللفظى للجملة والحالة النفسية التى قيلت فيها يتقابلان على الإطلاق .
 خاصة أن أولئك الذين استمعوا إليها هم الذين يستطيعون تقدير مدى هذا التقابل .

(١٢) أولان ١٩٦٢ - ليون ١٩٧٧ .

الكلام وهو الذى يتيح تبيان أن لغة الكلام ليست موجودة الا كطريقة لاستخدام اللغة .

ولغة الكلام فى حد ذاتها لا هى أدبية ولا هى استعارية ، انها استنباطية . فالكلمة وهى لا تستطيع تقرير التمييز بين المعنى الحقيقى بينهما فى الحديث ، وهى لا تستطيع ذلك الا لأن طبيعة لغة الكلام تسمح والمعنى المتصور ، أو بالأحرى الأفعال المتكلمة هى التى تقدر على التفصيل به ، ولغة الكلام لا تسمح به الا لأنه غامض مبهم ، واجتماع الضدين هذا يفسر بدوره فى الامكان الادلاء بكلام دون قول شيء على الاطلاق .

وإذا نحن وافقنا على الطبيعة الاستنباطية الأساسية للغة الكلام كان حريا بنا قبول التنازع الذى لامعدي عنه بين الطبيعة الموضوعية للغة الكلام وموقفنا الانضباطى بصدها . ان الله المتدقق للاستنباط ، هذا النهر الذى لا يمكن لأحد الاستحمام فى مياهه مرتين ، وحتى إذا نحن صدقنا كراتيل Cratyle أو دريدا لا يمكن أن نبتل فيه لمرة واحدة قديما ثابتا . لا يستطيع أن يحول دوننا والانفاس والسباحة فيه ، لكى نقيم الدليل بذلك على وجود فارق بيننا وبين الماء ، بين الشاطئ والماء ، بين الماء وتياراته ، تماما كما هو الحال فى لغة الكلام ، اذ نضع خطأ تبعا لاحتياجاتنا نحدد به الفرق بين المعنى الحقيقى والمعنى المتصور .

ان المشكلات التى يطرحها التمييز بين اللغة والاستخدام لم تجد حلا لها بالتعويض البسيط الذى يقدمه لنا آرثر نيسين Arthur Nisin (١٩٦٠ : ٥٠) عندما يقول اننا اذا لم نستطع قط وضع أقدامنا فى النهر نفسه ، نستطيع على الأقل أن نأخذ موعدا لساعة الاستحمام ، وليس ذلك بأكثر من الحجة التى يسوقها كوين Quine (١٩٦١ : ٦٥) التى مؤداها أن ذلك الشيء الذى لا تبتل فيه القدم مرتين ليس سوى المستوى الضحل الذى يهبط اليه ماء النهر فى وقت معين من السنة ، لا النهر نفسه . ان المفارقة لاتحل الا اذا أدخل فى الاعتبار أن الاستنباط هو على وجه التحديد المكان والزمان حيث يتقرر كل شيء فالقرارات ذات نظام عملى ، ولاهم كثيرا أن تكون مدركة أو غير مدركة ، أو تكون ذاتا معينة تتخذها أو ذاتا أخرى تتبرأ منها (١٣) . ان المعنى لا يظل استنباطيا

(١٣) كلمة « قرار » ربما لا تكون هى اللفظ المناسب هنا . الا أنه يتعين الاقرار بأن الفاعل المتكلم ، كائن ما كانت الصورة التى تكونها عنه فى مخيلتنا ، لديه النية فى أن يقول شيئا ما فى ظرف معين . ان الذى يقال فى هذه المناسبة . سواء من حيث الطريقة التى يسمعه بها المتلقى أو حتى فى اسماع الفاعل المتكلم نفسه ، يمكن أن ينطوى على كل أنواع المعانى التى لا يمكن قط أن تكون قد طرأت على ذهن أى انسان . ويمكن التصق فى هذا الشأن بالرجوع الى كل من هوسرل وبنتفيسست وكريستيفا .

الا طوال الفترة التي لاتلوح للحاجة أو المناسبة لتثبيتته لاستخدامه في
أى غاية مفيدة ، وليست هكذا الحالة التي ساقها جاوتاما Gautama
عند ضفة النهر ، في قصة Siddhartha لهرمان هيس ، ولكنها
حالة هيس نفسه عندما وجد نفسه مضطرا لتحديد هذه الصورة لكي
يوحى في وقت واحد بهذا المشهد وانعدام الحاجة .

ان التمييز بين اللفة ولفة الكلام لا يقلل من شأن التمييز الذى قال
به شومسكى Chomsky بين الخصائص والاختصاص ، لأن استخدام
اللفة يتضمن هو نفسه الكثير من تجزئة الأجزاء بين ما يتضمن من
خصائص أخرى وهذا الاستخدام قد يكون فى الوقت نفسه غير شخصى
وشخصيا ، فهو ينطوى على درجاته الخاصة فى « الاختصاص » ، وينتمى
المعنى الحقيقى والمعنى المتصور ، على سبيل المثال ، الى استخدام اللفة .
فهناك أساليب غير شخصية قابلة لاستقبال مدلول خارجى ، قادر حتى
على افراز معنى داخلى النمو ، ولكنها لاتستطيع هى نفسها أن تنتج سوى
نوايا شخصية أو خاصصة فى ظروف معينة . ان لفة الكلام شئ ،
والاستخدام الذى يجرى لهذا القصد أو ذاك شئ آخر ، ومختلص تماما .
وليس هناك بالمعنى اللفظى الحقيقى من معنى قبل تقسيم المعنى الحقيقى
والمعنى المتصور ، وهذا هو ما يبدو انه ليس سوى انعدام أو غياب للمعنى
حيث كان ينتظر ويتوقع العثور على معنى . أما حيث لاينتظر وجود شئ
من ذلك فلا يمكن الشعور بالدهشة لدى عدم وجود أى شئ على الإطلاق .
ان ذوات المعانى اللغوية فى لغة ما والمجهولة لى لاتصل حتى الى كونها
استنباطية ، وفى بعض الأحوال لايمود فى المستطاع القول بما اذا كان
ما ندركه يغير فى ذوات المعانى ، أو ما اذا كان الأمر يتعلق ببساطة
برموز تتطلع الى أن تؤخذ على أنها من ذوات المعانى .

غير أن الاستخدام الدارج للغة الكلام لايمكن أن يرقى الى كلمة
« جملة » أو الى كلمة « حديث » بالمعنى اللغوى وعلى المستوى الدلالى ،
اذ أن الاستخدام ينطوى على تداول أمور اللغة ، أو وقائع اللغة . وتعريفه
الواقع اللغوى هو الشئ المخصص للتكرار ، ويتميز بذلك عن التعبير
الدخيل على تسجيل حوار بالكاميرا غير المرئية . والخط الفاصل بين
الحديث والكلمة غير محدد تماما ، وخاصة منذ دخول التسجيلات الصوتية
فى هذا النوع من الأحاديث التي تتم وجها لوجه ، ولكن ليس الأمر
كذلك حتى فى مملكة النبات ومملكة الحيوان ؟

ان الفارق يتضح جيدا بين ما يسمى « حديثا » أو « خطابا » وبين

الكلام الطبيعي ، كما أننا نعرف بأى سهولة يمكن ارتجال خطاب إذا شئت الظروف ذلك (١٤) .

وإذا نحن أمعنا النظر في نظرية تصرفات الكلمة (ساندور Sandor - ١٩٨١) (١٥) ، نجد أن التصرفات اللغوية ليست من تصرفات الكلمة ، لكنها ليست سوى القاعدة المتخلفة عنها ، كما تبرز في سكون من هذه التصرفات ، أو من معادلاتها غير الفعلية . إن العلاقة بين الإطار والصورة التي بداخله هي علاقة غير متواصلة ، إلا أن عدم التواصل ليس كاملاً دائماً ، فالإطار حول إحدى وثلاثين للغة يمكن أن يتواري تماماً في زوايا النسيان ، لكنه يستطيع أن يبقى بصورة عملية طول الوقت على سطح الإدراك الواضح .

إن لغة الوقائع تطرح علينا مشكلة معرفة ما إذا لم يكن لدينا نحن أنفسنا مستوى ثالث في لغة الكلام . ويتعلق الأمر هنا بموضوع أساسي ، هو معرفة هل الجملة « نعم » أم « لا » ، على أعلى مستوى في اللغة . ويرى بنفيسست ، مثله مثل الكثيرين من علماء اللغة الآخرين ، أن ليس هناك ما يعتبر درجة أعلى ، فالعبارات المنطوقة ذات الوقائع المفصلة (أى الجمل) لها طابع غير متناه ، قابل للتلاشي ، ويحتمل التوزيع (١٢٩/١) . إن ذلك صحيح ، وهي حقيقة يهملها روبرت فرانك Robert Frank (١٩٦٩) من بين آخرين ، ويظن في الحد الذي وضعه بنفيسست . ومع ذلك فإن الحجة التي أثارها هذا الأخير تقوم على أساس ، فإن علم دراسة الكتابة مثل التحليل الجامع الذي قال به أيضاً هاليدي Halliday يقوم على اقتناع بوجود وحدات لغوية أكبر من الجملة .

وإذا نحن واجهنا الأشياء من وجهة نظر الاستخدام نجد بلا شك أن لغة الكلام يمكن استخدامها لا على مستوى الحديث أو الخطاب فقط ، أو على مستوى اللغة الدارجة ، وإنما أيضاً على مستوى الوقائع (اننى اتجنب هنا استعمال جذر كلمة « نصر » متعمداً إذ أن علماء اللغة المختلفين يعمدون إليه في معاني متعددة) .

وفيما يتعلق بمعرفة ما إذا كانت الكلمة وواقع اللغة يستطيعان حقاً أن يؤخذاً بشكل مغاير ، فإن هذه مشكلة أخرى يمكن تركها معلقة

(١٤) التمييز الذي يحدده سيرل Searle بين قصد التقدم والقصد الفعل
(سيرل ١٩٨٣) يمكن أن يلقي الضوء على نوعي الحديث .
(١٥) ساندور ١٩٨١ .

فى الوقت الراهن ، ويكفي التفكير فى الاستخدام الفسيح للغة ، وفى سبيل الجمل التى تترابط بشكل وثيق ، لكى نفهم أن الكلمات تصل الى حد التحور بعض الشيء من الجملة التى نشأت فيها ، ولكى تكتسب قدرا كافيا من الاستقلال حتى يكون استخدامها القابل للتأثر قادرا على تقرير تجسيد ذى مغزى عبر أو طوال مجموع الوحدة الجامعة . والآن فالأمر يتعلق هنا بدال على أكثر من تعلقه بفحوى ما ، وبقصد للقول أكثر من قصد منطوق . وعلى ذلك يمكن للغة الكلام ، المستخدمة على المستوى الدلالى ، أن تكون قادرة على نقل الرموز والرسائل المركبة ، دون المرور عن طريق الرموز اللغوية البسيطة ، وإنما عن طريق تحول رمزى يقوم على أساس الحديث أو واقع لغوى . أما لغة الكلام على المستوى الدلالى اذا نظر إليها من هذه الزاوية فانها تشغل موقعا وسيطا بين المستوى الرمزى وبين المستوى التحولى الرمزى . وتكون الرموز على المستوى التحولى الرمزى رموزا متحولة ، أوجدها الحديث أو الاستخدام على المستوى الدلالى .

هذه الرؤية للأشياء تبرر جزئيا - وجزئيا فقط - نظرية (دريدا) التى تعالج لغة الكلام فى وقائع اللغة على منهج نظرية الرموز والعلامات . ذلك ان ما يفعله لا بأس به فهو لا يتحدث عن الرموز كمناصر بسيطة فى الأسلوب الرمزى فى لغة طبيعية (أو معينة) كما أنه لا يتحدث إطلاقا للغة العادية المتكلمة . إنما هو يشرح الكلمة ، والجملة ، والمستوى الدلالى حيث يلتحم معنى الكلمات ، لكيلا يمسك الا بالرموز التى يعالجها كما يفعل المناطقة الوضعيون (أتباع فلسفة أوجست كونت التى تقصر عنايتها على الظواهر والوقائع اليقينية ومهملة كل تفكير تجريدى فى الأسباب المطلقة) أو السلوكيون (أتباع الفلسفة السلوكية التى تقوم على نظرية تقول بأن دراسة سلوك الانسان والحيوان الظاهر هو موضوع علم النفس الحقيقى) ، وعلماء اللغة الذين تعلموا فى مدرسة واحدة وذلك بوصفه الكلمة مستخدما سببيا وهو يقترب منها عبر اقرار عرضى من ذوات المفزى . لكن المشكلة الحقيقية فى هذا الاستطلاع للأعماق تحت الفرية ، فى أن ذوات المفزى التى يزعم لقائها ليست فى الغالب سوى ذوات مفزى لتحولات رمزية ، وليست رمزية . وعندما يكون المؤلف هو الذى يؤلف وينتج معا فانه لا يستطيع أن يتخلف عن وضع قاموسه الخاص واذاغة رسائله فى دلالات مستمرة متولدة من الجمل ومن الوحدات المتلاحمة .

وإذا كان المستوى الدلالى للغة الكلام بوصفها هذا قد هبطت عن عرشها - الى حيث لا تظهر جذور الكلمات - فان هناك مستوى دلالي

رمزيا فيما وراء المنطوق الاستنادي ، حيث يمكن للمدلول الرمزي أن يدرج يدرج ثانية وأن يستخدم بطريقة تعدل المعنى الحاصل على المستوى الدلالي .

ان الاستخدام الدارج في هذا المستوى الثالث ، اذا اتفق على وجود مستوى ثالث في لغة الكلام ، يمكن أن يؤكد أو ينفي المعاني المتولدة على المستوى الدلالي . ويتطلب ذلك بطبيعة الحال نشوء جيل من المعاني على المستوى الدلالي للحديث ، وهو شرط لا يدخله دريدا في الاعتبار ان الألفاظ التي يحللها - مثل لفظ « مضاف » عند روسو ، أو لفظ « عقار » عند أفلاطون - هي كلمات وليست رموزا . والآن فان المعنى الذي تتخذه كلمة ما في جملة معينة ليس فحوى (ليس أكثر من فحوى متعالية كما سبق لنا أن أوضحنا) . ان دريدا لا يحلل الرموز اللغوية ، انه يصنعها بانكاره للكلمات ولاستخدامات الرموز ، وبعبارة أخرى بانكاره لمعنى الكلمة في الجملة . أما الرموز التي يحللها فلا تعدو كونها تحولات رمزية ، أو هي ابتداء بعض المؤلفين الذين يستفلون الرموز اللغوية واستخدامها في العبارات المنطوقة .

ان كل ما يورده دريدا فيما يتعلق باللغة ولغة الكلام هو أن لغة الكلام تكون استنباطية مادامت غير مستخدمة لغاية محددة ، وأن بعض جفور من اللغة الفردية (وهي لغة يتكلمها شخص واحد حسب أسلوب خاص به) في الرموز التحولية يمكن ترويضها من جانب بعض المؤلفين ، وأن لغة الكلام يمكن جعلها ملائمة لكل ظرف من الظروف ، وان أغرب هذه الظروف أحداث المعنى الاستنباطي . ان نية القول تقود الفاعل المتكلم في أغلب الأحوال الى استخدام لغة الكلام على المستوى الدلالي في الحديث ، الا أنه كثيرا ما يحدث أن يلجأ الى استخدام المستويين معا .

ان المشكلة اللغوية مرتبطة بمشكلة عملية ، أو برجمانية ، الأمر الذي يبدو بديهيا مادام الأمر يتعلق بالاستخدام الدارج للغة الكلام . ويمكن للرموز اللغوية التأثير في مدلولات متعددة ، ومع ذلك فان المعنى يمكن أن ييهت خلال ما لا يعتبر الا حديثا ، بغية جعل نفسه مفهوما بصورة أفضل وأن يتجاوب مع الثقة التي لابد منها في سير الشؤون الانسانية ، أو الأكثر من الانسانية .

وفي إحدى الفقرات التي أوردها دريدا يستفهم نيتشه عن الميل للجوء الى الاستنباط ، وهو ميل كان يبدو له أساسيا لدى البشر . وهو يقول كذلك ان الانسان ينبغي له أن يحاذر من هذا الميل ، ثم عقد مقارنة

بين نوعين من البشر في هذا الصدد ، ويقول : « هناك رجل الحركة والعمل الذي يربط مصيره بالعقل وبالمفاهيم العقلية ، حتى لا يتجرف مع التيار ويضيع معه » . ثم هناك البهائية المنقبة الذي يقيم خيمته عند سفح برج العلم ، بهدف أن يشارك في البناء ويستفيد من حماية البناء غير التام الذي يأويه ، فهو في حاجة الى هذا الغطاء ، ذلك أنه معرض للهجمات التي لا تتوقف من جانب قوى الجهالة التي تهاجم بعنف « الحقيقة العلمية باسم ألف نوع من أشباه الحقائق التي تعبر عن نفسها عبر الكثير من الشعارات » (نيتشه ١٩٦٠ / ٣١٩) .

ان نيتشه على صواب : فالإنسان العمل لا ينشغل بمعنى توازن القوى ، ولا بالاحاطة الشاملة للفظ من الألفاظ . وبدون ذلك لا يستطيع أن يعمل . وإذا كانت هذه من قبيل الأوهام فإن ما يلزمه هو الأوهام . على أن المعروف أن نيتشه قد سجل تفضيله للفن بالنسبة للعلم ، وللوهم بالنسبة للحقيقة ، فانه لم يكن يحب أن تؤخذ الأوهام على أنها حقائق علمية ، لكنه لم يكن يعادى الأوهام في حد ذاتها .

لقد مر دريدا مر الكرام على موضوع التماثل بين الرجل الحالم ورجل العلم ، ولم يركز اهتمامه الا على الرجل البهائية ، وليس ذلك لكونه كذلك ، وإنما بسبب الخطر المائل في الاستمرارية المغرية بين الاستمارة والمفهوم ، بين الحيوان والإنسان ، بين الفطرة والمعرفة (١٩٨٢ : ٢٦٢) . ان دريدا يجتهد من أجل تعريف جديد بالعلم والمعرفة ، وكل ما يقوله عنه يشهد تماما على أنه لا يؤيد الاستمارة ، كما وجهنا اليه الأفكار في السطور السابقة : « وإذا أريد تجنب الوصول الى انحسار في المعرفة لصالح معطيات التجربة ، أو بعض التصعيدات المذهبية للحقيقة ، يتعين صراحة احلال بيان جديد بالوقائع والأسباب محل المعارضة التقليدية (المدعومة أو المتواضعة) بين الاستمارة والمفهوم . وينبغي لهذا البيان الجديد أن يتضمن كل الميتافيزيقا التي تتضمنها المعارضات التقليدية ، وينبغي له كذلك أن يدخل في الاعتبار التقسيمات النوعية التي يجوز لمبحث العلوم اغفالها ، كالتقسيم بين ما يسميه بالآثار الاستمرارية والآثار العلمية . ان الشعور يزداد بالحاجة الى مثل هذا البيان الجديد بلا شك منذ خطاب نيتشه ، ولن تتوانى عن احداث عملية انتقال واعادة ادماج في قيم العلم ، وفي قيم أخرى في الوقت نفسه ، في تنظيم الحقيقة » . (١٩٨٢ : ٢٦٢) .

ان هذا التدوين ، أو إعادة التدوين في تنظيم الحقيقة ، سيكون مجرد افتراضات لا حقائق واضحة ، وسوف تحمل طابع معامل التردد

والغموض . ولكن هل تستطيع أن تمحو التمييز بين المعنى الحقيقي والمعنى الاستعارى ؟ وحتى إذا كان الفارق يروغ من كل تحكم ، وإذا كانت عواقب ذلك ستكون غير محدودة ، فلا شك أن البعض على الأقل سوف يجعلون أنفسهم مقيدين بزمن ، جامدين عن الحركة ، محدودا نشاطهم ، وهم وراء هدف معين . ان أحدا لن يكون قادرا على المشاركة في العمل ، بالكلام أو بالنية في أقل حركة ، بدون هذا النوع من التوقف ، ومن الإدراك ، ومن الثقة ، ذلك أن الموافقة على تحمل الأخطار يكون بمثابة وضع الثقة في المصادفة . أما وضع الثقة في النفس فذلك مما يعتبر مجازفة . ان « الثقة » كلمة تبدو محملة بالانفعال والتأثر ، كما أنها تنطوى على ما يشبه اللبسة العذبة في هذا المضمون . ومع ذلك فإن هذه الكلمة لا تؤخذ هنا إلا بأكثر المعاني موضوعية . وسواء كنت أصدق أدنى أم لا فأنتي لا أستطيع أن أفعل شيئا إلا أن أعتمد على شهادتهما ، أو كما كان الكابورال تريم Le Capora! Trim يقول في قصة Le Tristram Shandy التى نشرتها مجلة « شستين » : « اذ أننى أشعرت بأن لدينا - لعمري - إدراكا صائبا ! » .

ان أول شيء ينبغي تأمله هو أن التماثل الذى يقرره نيتشه بين الرجل العملي وبين رجل الكلمة (البحانة) يتضمن مفهوم حالة انسانية مشتركة وازدواجية لا مفر منها بين الحاجة الى الاستقرار والتطلع نحو السهولة واليسر ، حاجة الى التثبيت أو التعلق بشيء ورغبة فى ترك النفس لتتجرف مع التيار ، وما كان يسميه فى نص آخر بمبادئ أبولو وديونيس ، دون أن يزعم أن مبدأ ديونيس - وهو التحرر الكامل من كل شيء - كان مطبقا فى ذاته ولذاته . ان ما كان يهم بالنسبة له كان هو القبول الحر لمبدأ ديونيس لا ابطال مبدأ أبولو (أى قبول مبدأ ديونيس بدلا من رفضه تحت ستار من مبدأ أبولو) . وقد كان يأخذ جانب قبول الحيوية المفرطة للاستعارة ، لا الى جانب التخلي عن الحاجة عن نزاع أدبي .

إلا أنه لابد لنا أيضا تأمل موقف (نيتشه) ، فى مضمون استخدام لغة الكلام . ونلاحظ فى هذا الشأن أنه كان يعارض ، وكان اذن يقارن ، بين نوعين من المفاهيم ومن الاستعارات ، وبعبارة أخرى الظواهر الراقعة على المستويين المتميزين للغة الكلام . ذلك أن المفاهيم ، كما سبق القول ، رمزية فى جوهرها ، وهى تنتمى الى فئة الرموز اللغوية ، على حين أن الاستعارات دلالية ، فهى تنتمى الى نظام الكلمات فى الاستخدام الدارج .

ان كلا من الرجل العملي ورجل الكلمة قد يحتاج الى سيطرة على المفاهيم ، الا ان ماهما في حاجة ماسة اليه ، هو الاحساس اللفظي . وكل احساس راسخ هو احساس لفظي ، وكل ما يتلفظ به قصدي متعمد ، لكن اذا كان الاحساس اللفظي يمكن معالجته باعتباره شيئاً فان المقاصد ليست أشياء . ولقول الشيء بشكل آخر فان الاحساس اللفظي يمكن ان يشبه قليلا أو كثيرا ما يمثل (جسديا أو جامدا) ، ولكن ذلك لا يتأتى الا لأن قصد القول كان متجها الى هذا المعنى . فاذا أغفل هذا الظرف أخذ الاحساس اللفظي على أنه شيء . وعلى العكس من ذلك اذا أردنا ان ندخل في الاعتبار الطبيعة القصدية للاحساس اللفظي فان هذا الاحساس سوف يظهر على وجهيه ، ولن يتبدى لنا ثباته الظاهري بهذه الصورة الا لأن تيارا قصديا قد عبره من ناحية الى الأخرى .

وهناك كذلك وجه ثالث يمكن التعرف تحته على قصد القول من وراء الاحساس اللفظي والاشتقاق ، ذلك أن الأشياء والظواهر التي تشبهها من الرتبة الأولى من الرتب التي ينبغي وضع ذوات المفرد والرموز اللفوية عليها تترك نفسها لتحلل الى عناصر تكوينية ، الأمر الذي يتيح ابراز طابعها الموهوم ، على حين أن اللفظية بوصفها قصدية مما يتعذر الانتقاص منه . ولقد تبدو لنا قابلة للتحلل مثل التربة التي نمشي عليها ، ولكن من حيث الواقع فان الأرض هي التي تحمل أقدامنا ، أما التربة فلا تعمل كونها وظيفه ، وليست شيئاً في حد ذاتها . وبهذه الطريقة فان ما يمكن أخذه على أنه احساس لفظي يترك نفسه للتحليل ، والتحلل ، والتحول الى عناصره التكوينية ، غير أن ما يتشبه بالتحليل والتحلل والتحول ليس هي اللفظية ، وانما هو ما أخذ على أنه معنى حرفي . انه ليس الادراك ، ولا حتى ما أمسك به ، وانما هذا وذلك معا : أي ما كان هناك قبل أي عمل للامساك به .

ومرة أخرى نقول ان الاحساس هو نتيجة عمليتين يجريان في وقت واحد . الأول هو اختيار الرموز ، والثاني هو استخدامها بالرجوع الى حدث أو الى شيء ، أو الى موقف ، في مضمون وبأسلوب معين . ان ما يسرى على الفاعل المتكلم يسرى كذلك على الذي يتلقى الرسالة . وكما يقول بنفثيست : ان نظرية الرموز والعلامات (أو الرمز) يتعين الاعتراف بها ، وعلم الدلالة (الحديث) ينبغي أن يكون مفهوما . والفرق بين التعرف على الرمز وبين فهم الرسالة له صلة بخاصيتين مختلفتين في النفس البشرية ، هما خاصية ادراك هوية بين الماضي والحاضر من ناحية ، وخاصية ادراك مدلول منطوق جديد من ناحية أخرى . والخاصيتان في أغلب الأحوال منفصلتان من حيث الأعراض المرضية للغة الكلام

(٦٥/٢) . ويمكن الافتراض بأن هناك نوعا من التزامن بين العاملين اللذين يجريان لهما ، أو على الأقل افتراض أن من المحتمل جدا أنهما يقعان فى وقت واحد ، إلا إذا افترضنا أن التلفظ بالجملة يسبق الجملة المنطوقة ، إذ أننا لانعرف ما الذى يستفاد من محاولة تحديد ما الذى يقع أولا وما الذى يقع آخر ، عندما يتم اختيار الرموز ، ثم تحويلها الى كلمات ، ثم ترتيب الكلمات فى أسلوب من الأساليب . والأفضل الالتزام بمفاهيم الاستنباط وبالقرارات التحكيمية ، تاركين شيئا للصدفة التى تستطيع دائما التدخل فى هذا النوع من اللقاءات . أما فيما يتعلق بمعرفة ما اذا كانت المصادفة والنيات اللاشعورية هما شيئا واحدا فأنى أترك ذلك لآخرين لكى يروا فيه رأيهم . إلا أنه اذا كان صحيحا حقا أن فى الامكان أن نفجا نحن أنفسنا بالكلمات التى ننتق بها (ماراو - يونتى Marleau-Ponty) ، كما هو الحال بكل تأكيد ، فلسوف تكون خسارة كبيرة أن نحرم أنفسنا من مثل هذه المتعة باستحضار شبح نوع من الحتمية المطلقة (وهى مبدأ يقول بأن أفعال المرء هى نتيجة عوامل لا سلطة له عليها) ، أو نوع من « الأخ الأكبر » الذى سوف يتجسس على أقل عمل لنا أو حركة نقوم بها . ان النيات المكبوتة موجودة بلا شك ، إلا ان الصدفة موجودة كذلك ، وهى تتسلل الى لغة الكلام عن طريق الاستنباط .

وكلما ازداد المرء تأملا راوده مزيد من الاغراء ليقول ان الاستنباط ليس بالضرورة هو المكان والمناسبة حيث تتخذ القرارات ، ولكنه قد يكون فى حد ذاته هو القرار الذى اتخذ . والمكان هو ذو المفزى الفعلى ، والمناسبة هى اللحظة التى تدور فيها كل الفحاوى الممكنة حوله ، وبغير أن يتلقى أى منهما الاذن بالهبوط والاستقرار ، والقرار هو وقف التصريح بالهبوط .

ويقصر بنفيسست مجال تطبيق نظريته على الاستخدام الدارج ، ويستبعد منه صراحة اللغة الشعرية التكهنية (١٦) . وهو يستخدم بعض الكهنة لتصوير الفارق بين مستوى اللغة الكلامية ، ويبدو الكاهن فى ملاصق من يقف مع المستوى الدلالى ، ولكن ذلك ليس صحيحا . ان ما يقوله هيراكليت Heraclite بشأن الكاهن دى دلفس

(١٦) بنفيسست ١٩٦٦ - الجزء الثانى ٢١٦ . يتحدث بنفيسست عن الاستخدام الدارج الذى يضمه فى مقابل الاستخدام الشعرى . وهو لا يشير الى الكهنة بصفة خاصة ، وإنما الى الاستخدام التنبؤى للغة ، والأمثال التى يسوقها فى مواضع أخرى تتعلق بلغة الكلام الشعرى أكثر مما تتعلق بلغة الكلام الدارج .

de Delphes يمكن فهمه بسهولة ، رغم الصعيفة. الفامضة التي تقول : « انه لا يقول شيئا ، ولا يخفى شيئا ، ولكنه يقول كل شيء » . ويقول بنفنيست ان ذلك على وجه الدقة هو ما تصنعه لغة الكلام ، فهي تريد ان تقول كل شيء ، حتى وبصفة خاصة عندما لا تقول شيئا (١٩٦٦ - ٢٢٩/٢) . وفي عبارة أخرى يبدو أن الكاهن كانه يريد أن يقول شيئا ما على حين لا يقول شيئا مما يجعله المفسرون يقولون . انه يستخدم كلمات وأشباه جمل ، وانما بطريقة تبدو فيها الكلمات وكأنها تقوم بوظيفة الرموز . ان المفسرين « ينتزعون الكلمات من فم » لكي يستخدموا « كليشيهها » يتخذ هنا كل معناه . ان للجملة وللمحمول بصفة عامة وظيفة هي التعبير عن احساس لفظي أو مجازي ، الا أنه ممكن لفويا ، ويمكن أن يكون من الناحية العملية مستجبا ، أن يثير شيئا من الغموض . وقد تكون لغة الكلام استنباطية على المستوى الدلالي في الحديث .

ان عملية الاستنباط قد تكون نتيجة لانعدام وجود قرار أو قصد لدى كائن قادر على اتخاذ قرار ، وقد تكون نتيجة لعدم القدرة على الوقوف عند قرار . ان الفاعل المتلقى يكون غارقا في حديث ، ولا ينتظر الا « الكلمات » التي لا يستطيع استخلاصها من الجملة لأنه يجهل القيمة الدقيقة للرموز التي يلجأ اليها محدثة . ان كل مألديه لكي يضعه تحت أسنانه هو ذوات المخزى . وفي امكان الفاعل النشيط أن لا تكون في لعبته أي فحوى واضحة ، فيما عدا على مستوى رغباته التي لم تشكل بعد . غير أن غموض الاستنباطات يمكن بدوره أن ينتج عن : لنية والقرار . وعلى أي حال فان عملية الاستنباط قد تكون طريقة معينة لاستخدام الرموز اللغوية لاحداث شيء آخر سوى كلمات أو حتى رموز ثابتة (وفقا للتعريف الوارد في القاموس) . ولنقل ان الاحساس اللفظي والاحساس المجازي عما « نيات للقول » تتقرر بسمو من غموض استنباط لغة الكلام ، ولكنها في الوقت نفسه تحتفظ بالمفهوم الأساسي لغموضها الاستنباطي مفتوحا .

ان لغة الكلام في حد ذاتها ليس فيها قصدية ان الكائنات البشرية هي التي لها رغبات أو ليست لها هذه الرغبات ، أو التي تريد التخلص منها . انهم هم الذين يحددون الهدف ، وهم الذين يلوون المعنى ، أو يزيفون الرؤية . الحديث وحده ولا شيء سواه – وبعبارة أخرى الناس الذين يتحدثون – هو الذي يستطيع اقرار التمييز بين المعاني الحقيقية

والمجازية ، أو حجب الفارق بين الاثنين • وما أن يتجه الحديث الى
الاستنباط الصريح حتى يتلاشى في الرمال • ان ذلك عن الحديث ،
وليس عن لغة الكلام • لكن لغة الكلام هي شيء لا يمكن تواجده في حد
ذاته ، اذ أنه في حاجة الى متحدثين ، ولا يمكن وجوده الا بين صوتين •
اندراس ساندور

جامعة هوارد

المراجع

— بلفنيسست اميل

(Problèmes de linguistique générale I et II Paris, Gallimard 1966)

— يوشر كارل

(Sprachtheorie, Stuttgart, Fischer, 1965.

— كوارد روزاليند واليس جون •

(Language and Materialism

Developments in Semiology and the Theory of Subject.

— بوسطن — لندن — ١٩٧٧ •

أهمية التورية

دونالد ف . ميلر

Donald F. Miller

لاميل بنفنيست Emile Benveniste فقرة تصلح مقدمة
لموضوعنا هذا . ففي مقال له عن ضروب التورية لدى القدامى والمحدثين
يوضح هذا اللغوي الفرنسي التناقض في كل التعريفات الاغريقية الأولية
لهذا المصطلح . فمعناه الأول : « حسن الحديث عن الكائنات والأشياء » ،
ومعناه الثاني : « مراعاة الصمت » . ويتفاقم هذا التناقض الأولى بمعنى
ثالث فحواه : « اطلاق صيغة نصر » . ومع ذلك يسهل حل المعضلة
الظاهرة : فالنطق بمبارات متفائلة يدعو في بعض الظروف الى اطلاق
صيحات نصر تفصح عن الرضا ، وفي ظروف أخرى يدعو الأمر الى
السكوت تجنبنا للنطق بمبارات مشنومة ، مثال ذلك « تعاشي كل
عبارة مشنومة » أثناء الاحتفال بالشعائر المقدسة ، وزيادة في التأكيد
« مراعاة صمت ورع » . فليس هناك تناقض ، فنحن فقط حيال
« تورية بدلا من أخرى » ، حسب عبارة قالها بنفنيست خارج النص .
تحية للمؤلف الراحل لما قدمه لنا من شرح بليغ . ولا شك أنه
لم يكن في حياته ما سوف نبديه من تفسير في هذا المقال .

ويتفق أكثر المؤلفين في الرأي على أن التورية شكل من أشكال
الاستعارة الأكثر تداولاً ووضوحاً . فالمرء يمسك عن القول اللاذع ،
أو المضر ، فيستبدل شكلاً تعبيرياً بشكل آخر ، مستخدماً الاستعارة .
فهو يوارى فكره ، أو يستخدم ببساطة موارد اللغة اللانهائية لغايات
معينة استخدماً طيباً أسوة بـ فيلانت Philinte ، أو استخدماً تعسفياً
مع أسوة بالسست Alceste . ويسرنا أن نكتشف أكثر من
لبس في المعنى الأصلي للكلمة الاغريقية . ولكن هناك تناقضاً داخلياً

الترجم : أحمد رضا محمد رضا ،

بين القول الحسن والقول السيء ، بين الصياح والسكوت ، يفسر بنفسيست ذلك بأن هناك خلطا بين اللغة والكلام ، اللغة باعتبارها نظاما تجريديا ، واللغة التى يستخدمها الناس فى حياتهم الجارية . والحركة الدائمة بين قيمة المصطلح اللغوية البحتة وقيمتها المتبادلة تغير المعنى تبعا للظرف الذى تستخدم فيه الجملة . على أنه يجدر بنا أن نمضى الى أبعد من ذلك . فالثى المشترك بين التلطف بكلمات تبشر بالخير وتحاشى التلطف . بكلمات تنذر بالشر هو الحضى على استخدام الكلمات عن معرفة بالأحوال : وذلك للإفادة من وضع ما ، أو الخروج بسلام من ورطة ما . ولنا أن نطالع فى هذا ضربا من التحريم : التحاشى هو عدم الكلام ، والتأكيد هو الكلام ، أن نقول شيئا ما . غير أنه لا يتسنى تصور أمر من الأمرين دون الآخر ، الكلام أو السكوت ، القول أو عدم القول . مظهران متزامنان لثى واحد ، تعبيران متماثلان ، ومع ذلك فهما مختلفان . وكثيرا ما ننسى أن عمل شىء ما ، أو قول هذا الشىء ، هو فى الوقت نفسه عدم فعل شىء آخر أو عدم قوله . وتقل دهشتنا لو أننا لم يعتورنا فى لحظات الضيق شىء من الريبة أو الحشية ازاء المتناقضات التى تقول فطرتنا العميقة انها تصيبنا بالنحس ، ومن ثم تنصحنا بأن نتحاشاها بأسلوب التورية ، وأن نلزم بالمنطق جانبا واحدا من جانبى المسألة . انه أمر يبدو فى بساطة فلا ، ولكنه يفهم أنه شؤم ، اذ يجب للاستفادة من الوضع أن يكون الانسان ذكيا ، متفتح الذهن ، وفى هذا يتأكد غموض الكلمة الاغريقية ، بالمبالغة : فسواء أطلق الانسان صيحة حماسية ، أو لزم صمتا ورعا ، أو التزم بشكل تعبيرى معتدل بين هذين الطرفين النقيضين فليس هناك سوى الصلاة التى تتخذ أشكالا متنوعة (فالتورية هى التى تفصح دائما عن مبالغاته .

وثمة أسلوب آخر لتفسير هذا التناقض الداخلى - دون تفسيره بالكامل - ذلك أن نلاحظ فيه تلك اللعبة البارعة ، لعبة الوسائل والغايات . فالسكوت ، عند طرف من طرفى السلسلة ، وسيلة لتجنب العبارات المشثومة . وصيحة السرور ، عند الطرف الآخر ، وسيلة للامساك عن القول اللطيف . ونحن نميل ميلا طبيعيا الى خلط الغايات ، ربما لأننا لا تكف عن السعى الى تمييزها . وانها لجهود خليقة بالثناء . ومع ذلك ففي كل مرة نفصل الوسيلة عن الغاية ، نلمح غائية الوسيلة وفى كل مرة نواجه غاية فى ذاتها ، نراها على حقيقتها ، نراها ، بصارة أخرى ، بمثابة وسيلة ، تستهدف غايات أخرى . وكل تحليل يؤدى الى تركيب ، الى معادلة كنائية (نسبة الى الكناية) ذات طرفين ، لا تكف

عن تذكيرنا بمركباتها . صيحة النصر هي غاية في ذاتها ، وهي أيضا وسيلة تدعو الى النصر ونحن نفكر فيها ، ونطلقها أحيانا على هذا النحو . وفي ظروف أخرى نفرق بين الاثنين ، خشية تضخيم صوت مطلق حتى يصل الى حجم صيحة نصر ، وهي نهاية رديئة من الأفضل تجنبها . أليس الصياح الساكت اذن ضربا من اجتماع لفظين متناقضين (أو طباق الایجاب) ؟ فاما يتشوش فكرنا أو نخدعنا الكلمات ، وهذا هو الأصح ، لأن في وضعنا بسهولة أن نقلب العلاقة : فنتجنب قول السوء بأن ندعو الى الصمت ، أو نستفيض في أقوال ملأمة لنستحث الجمهور على إطلاق صيحة نصر . ولم تزل علومنا الاجتماعية تحتاج الى أن تعلم الشيء الكثير من التكهنتات الاغريقية ، وما فيها من « توريات » .

السكون نفسه لا يخلو من الصدى ، لأننا هنا بصدد سكون بحث ، أي لا شيء ، كيان سلبي . ومع ذلك فالتورية الاغريقية ترى في السكون بحق كيانا ايجابيا ، وظاهرة واقعية ملموسة ، تعبر عنها كلمة ، أو صيحة ، ايماء عمدية موجهة للغير ، أسوة بأية اشارة . وعلومنا الانسانية بوجه عام لا تقول شيئا عن هذا الضرب من الظواهر السلبية ، فما لا يتجلى لا كيان له ، ولا وجود ملموس له ، الا باعتباره ثغرات قضائية زمانية ، بين الظواهر الواقعية وبين السمات الحقيقية . ونع ذلك حذرنا لبعض حدينا من هذا النوع من « الثغرات »

في التفسير . يذكرنا جريجورى بيتسون Gregory Bateson مثلا بأن الخطاب « الذي نسيت أن أكتبه لعمتي قد يحتوي من الدلالة الثقافية ما يتضمنه الخطاب الذي قد أكتبه لها دون أن أفكر في هذه الدلالة » . ويقول ان الاعلام ، والاتصال ، والمعرفة ، تنجم عن « اختلاف يولد التباين » أكثر مما تنجم عن تراكم « جلطات » من أحداث مشوشة . هذا الأسلوب الثرى في مواجهة الظواهر الثقافية يتفق مع وجهة نظر فوكولت Foucault المتأثر بالتاريخ المضاد ، واللا تاريخ ، وكل ما هو مستبعد من التاريخ ، بقدر تأثيره بالأفكار ، والعبارات ، والأفعال التي يسجلها التاريخ . وعدم حدوث شيء أمر قد يثير الاهتمام . اهذا نوع خاص من اللاشيء ؟ من ذلك أيضا بعض القرارات الصادرة بعدم فعل أى شيء . كذلك القرار السلبي قد يغير كل شيء .

التورية تستخدم مجموعة من الكلمات ، والأفكار ، والحركات ، في أكثر التكوينات المتصلة بالموقف تنوعا ، ولا يحتفظ بنفيست منها الاياثنتين : « طريقة تتمثل في تزويد فكرة مشثومة بمصطلح ملائم » ، ولكن هناك بالنسبة لأفكار أخرى طريقة مختلفة تتمثل في « ابطال

دلالة عبارة مشنومة ، فيستبدل بها عبارة معادلة ، بعيدة ، أو مخففة كثيرا « (هذا ما يؤكد المؤلف) . ومن الميسور أن نتخيل أمثلة تشرح كلا من الطريقتين ، وبنوع خاص في مجال المصطلحات الدبلوماسية . وليست التطبيقات في السياسة الداخلية أقل تواترا ، ولكنها تقابل بمزيد من التسامح . ومن الشائع الالتجاء الى الأنماط القصوى في التورية ، في خصوص الإهانة أو السكوت ، في الشئون الداخلية ، وكذا الخارجية ، ويعتبر السكوت هنا ذا أثر فعال بنوع خاص . واشتهر بعض رجال السياسة بندرة تصريحاتهم العامة ، ويتجنب أغلبهم بلباقة المؤتمرات الصحفية حين تجتاز الحكومة فترة عصيبة . وفي الكثير من الأحيان تعتبر جملة « ليس عندي ما أصرح به » بمثابة اعتراف . وبالعكس حين تكون الظروف مواتية يشبعنا هؤلاء السياسيون بعبارات طيبة . ويميل الأزواج الى اتباع هذه الأساليب ، ويعرف كلاهما القيمة المضافة الى الصيحات ، حين لا تسعف أيا منهما الكلمات . بل ان في وسع كل منهما أن يعبر عن النصر . ولا يمكن أن ننكر القيمة العلاجية لصيحة المولود ، عندما يولد .

السكوت والصياح يرسمان لنا بفضل الاغريق حدود اللغة ، لأنهما خارج نطاق اللغة المنطوقة ، والتورية بوجه عام هي سلوك انساني يستهدف تحسين حالة غير ملائمة : فابتسامة مهدئة تقضى عن مرافعة ، والوجه الصارم في بعض الظروف يحل محل البسمة التي قد تكون مهينة . وعلى ذلك يمكن تفسير تصرفاتنا الجماعية وآدابنا وعاداتنا بعبارات التورية . السنا نتحاشى أن نكون في مواقف « سيئة المظهر » ؟ ألا نبحث عن صلوات وأنماط وعبارات « حسنة المظهر » ؟ ألا نظن أن السلوك المعبر عنه بأسلوب مباشر (شعورى أو لا شعورى) يرتبط حتما بأشباع ميلنا الفطرى للتورية ، ذلك لأننا ، هنا وهناك ، نستطيع الانتظار . عندئذ ألا نستطيع ، بكرم أخلاقنا ، وبصفة صريحة ومؤقتة ، أن نمحو آثار كلام طائش ، أو إيماءة شريرة ؟ والجزء الحسن في هذا الخصوص يتخذ أشكالا عديدة ، والوسام العسكري الذى يمنح بعد وفاة من يستحقه هو بالتأكيد أكثر هذه الأشكال تفاهة .

والفعل النفساني ، الواعي أو اللاواعي ، وراء كل تورية ، فعل بسيط : فهو ينشئ استعارة ملائمة ، هي في الوقت نفسه مقنعة ، تصلح لتجميل الأمور . التورية : تموض ، وتشارك ، وتوازن ، اما لزيادة السرور ، أو لتسكين الألم . ولذلك فانا لا نعمل على التوفيق

بين الأضداد ، أو الموازنة بين عنصرين متميزين ، أو أكثر (سواء كانت كلمات ، أو أفكارا ، أو أحاسيس ، أو أفعالا وإيماءات) ، فاللغو الذي ينبج عن ذلك انما يعزز الرسالة الأصلية ، أو يقوى ملامتها للحالة الراهنة ، بدلا من تعديلها ، كذلك نحن لا نعالج الاستعارات غير الملائمة التي يحتمل أن تولد القلق ، والارتباك ، والارتياب . وعلى ذلك تبدو السخرية مستبعدة من هذا السلوك . ان ما تتطلبه التورية هو دلالة استعارية تضم المدلول بالبدال الذي يصفه ، وتعيد طرحه للبحث . واختيار الكلمات ، أو الإيماءة ، أو النبذة العاطفية ، يكفى لتخطي الموضوع والتعبير ، وتخمين المعاني ، أو حتى استدعاء أضدادها (فى الوسع دائما تصور تناقض ، أو حتى انكار - « أيها الميت ، أين نصرك ؟ » على سبيل المواساة - انكارا لا يصل الى حد القول : « سوف أبصق على قبورك » قولا يصدم الشعور) . الا أن الاختيار ، مهما كان ، يستهدف تغيير طبيعة الموضوع المقصود لصالح أحد الطرفين المعنيين ، أو لصالحهما معا . أما التخطيط فانه لا يتغير ، والحلول الخاصة أقل ثباتا . ولن أقدم مثلا لذلك سوى تطور اللغة : فطبعة عام ١٩٦٤ لقاموس أكسفورد الموجز Concise Oxford Dictionary (أعيد طبعه عام ١٩٧٨) يقدم شرحا لكلمة تورية euphemisme استبدال كلمة mad (مجنون) بكلمة queer (شاذ الأطوار به مس) . ومع تطور الطبائع ، والسلوكيات ، وطب الأمراض النفسية ، قد نزع الى قلب الأوضاع .

التورية لدى الاغريق تفر كلا من حرية اللغة وقوتها . ولن نتحدث عن مرونتها المعروفة فقط ، ولا عن استقلالها ، ولننتحدث أولا عن استخدامها الذي قد يتنوع ، للأفضل أو للأسوأ حسب « الألفاظ الإضافية » التي تصحبها ، كما يقول ايسوب Esope ، اللغة تشغل وتعديل المضمون الاجتماعي ، وتكون في كل الأحوال شريكة له في كل تجلياته الملموسة ، من أفعال ، وأقوال ، وأفكار ، وأحوال ، وانفعالات ، تخلطها كما تشاء ، وتضفي عليها بعض الأشكال . ويترتب على ذلك نتائج خطيرة ، كنتيجة المشادة الحالية - بل انها أكثر من مشادة ، انها صراع - لوصف بعض التنظيمات الارهابية الحالية بأنها «اجرامية» ، أو « سياسية » . كذلك فإن اختيار « التورية » قد يغير من مجرى الأحداث في المستقبل ، كما يعدله في الماضي .

وكثيرا ما يفهم من التورية انها خدعة ، أو أحبولة ، أو اساءة أدب ، تنفياً خداع الغير ، أو محاولة خداعه ، فهل في ذلك اشادة

بقوتها ؟ يجب التسليم بأن الأمر كذلك من بعض الوجوه . ذلك أن كل لغة فيها شيء من الخداع . يقول هايدجر Heidegger : « اللغة تخفي بقدر ما تكشف » ، فالكلمات ليست بريئة كل البراءة ، فهي تحمل فلسفة خاصة ، بل نظرية عامة ومجردة ، كما يصير ديريد (Derrida) على اثباتها . والكلمات أيضا ليست شفافة ، لأنها تحتفظ بآثار من تاريخها الطويل ، وصلاتها بمجموع النظام اللغوي الذي ننتهي إليه ؟ وينزلق معناها دوما من صورة الى أخرى ، فيتواري ، ويفر . وبلى ذلك دون شك انغلاقات أخرى ، القصد منها الخداع ، أو بدافع لا شعوري يستهدف تشويه الحقيقة ، أو اخفاءها ، كما يقدم لنا فرويد أمثلة كثيرة لذلك ، غير أنه ربما تكون هناك خطوة أو حتى خطأ في الإلماح على مظاهر التورية الخادعة ، مثلما يفعل البعض ، الأمر الذي يتضمن خطأ في وسع العقلية الناقدة أن تصححه بالرجوع الى تفسير حرفي ، رجوعا كثيرا ما يكون محتملا ، ومرغوبا فيه دائما . ان من يتكلم عن التحريف انما يوحى بنوع من التباعد عن التقديم لصحيح والحقيقي للأشياء ، تقديما يستطيع كل انسان أن يرجع اليه ، اذا كان به أقل قدر من العدالة ، والصدق ، والموضوعية ، والمعرفة ، والوعي بالذات . بعبارة أخرى يتضمن الاتهام شيئا ما ، مثلا أعلى مفقودا ، أو فضيلة خفية ، لا يتسنى اكتشافها ، أو صياغتها ، ومن الأفضل تركها على أية حال ، ولكنها تبقى متاحة ، على أن يراعى للحصول عليها الدقة الفكرية ، والطبية العلاجية الضرورية . وتقرر النظرية نفسها أنه يوجد في جهة ما ، بعيدا عن متناولنا ، رؤية محايدة للأشياء ، تنتهي معها الكلمات ، والأفكار ، والانفعالات ، والظروف ، بأن تتجمع بكيفية ملائمة ، بحيث يتجاوب المجموع ، كلمة كلمة مع واقع لا يمكن لأية كلمة منها أن تفقد توازن الكلمات الأخرى ، الحقيقة مرآة ، صورة بلا تنميق ، صلة كاملة ، وازدواج ، زجاجة شفافة ، لا تزيف فيها ، ولا تكلف .

هل في ذلك تناقض ؟ الكلام عن التشويش في التورية يفترض شفافية في القول الصريح ، لا صلة لها بواقع اللغة . كل وصف لحديث ، وكل عرض لفكرة ، يضيف شيئا ، أو يعدل ، أو يشوه هذا الحديث أو هذه الفكرة . وكل اسهاب يضيف مزيدا من الثقل ، وكل شرح يضم فيضا من المعرفة . أليس رفض كل تورية هو في ذاته نوعا من التورية ؟ ألا نجد في ذلك تلميحا بالتورية ؟ ألم يحسن الأوان للحديث عن الحقيقة الكامنة خلف التورية ؟ الأمر في ذلك ، كما هو في كل

حقيقته ، مظهر يمكن الحكم بأنه خادع . التورية لا تتمتع بامتياز خاص بين سائر الأشكال البيانية ، ولكن ليس بها أية ندبة . انها تتعدى الحدود ، وتستخدم العنف ، ولكنها قد تذكرنا على هذا النحو بأن هذا هو المقصود كلما تحدثنا أو تصرفنا .

ولعل هناك شيئا آخر فى خصوص التورية عند الاغريق : فهل لنا أن نقول ان هذين المظهرين القاصيين للتورية عند الاغريق ، وهما الصمت التام ، وصيحة النصر ، يشهدان بشعور خاص رمزى ، فيما وراء ، وفى أعلى أسلوب التورية عندهم ؟ وانها علامات مكثفة ؟ ليس ذلك بفرط من التعريف بقدر ما هو بشخصيتها الانفعالية ولما كانت هذه التوريات مقسمة بالفلو فانها اتخذت بالمعنى الحرفى المبادئ التى تنص على تجنب العبادات المشنومة ، والنطق بعبارات ملأمة ، ودفعت بها الى الحد الأقصى من التعبير الشففى ، أو الى ما وراء الكلمات . أما الصمت فانه يضحي باللغة ، اذ يرفض التلغظ بعبارات مشنومة ، وأما الصيحة فانها تطيل الجملة وتقويها وهى تبحث عن أنسب الكلمات وتقود الكلمات أفعالا ، والايامات رموزا للامساك التام (عن الكلام) ، أو للتعبير الكامل . وبكيفية ما يمتزج الطرفان ، فيصيران بمثابة المظهرين النهائيين للتورية فى أسعد طولاعها . هذان الطرفان ، بالنسبة لساثر أشكال التعبير الشفاهى ، يحفران حفرة عميقة تشكل الفرق ، كل الفرق ، وانما فى سياق خاص بطبيعة الحال . وهذا السياق هو الذى يضفى عليهما قيمة خاصة . ومن غير ذلك لا يكون لدينا سوى سكوت أو صياح . فى هذا السكون ، أو ذاك الصياح ، المشحونين بالمعاني ، ألا ندرك شيئا ما ؟ شيئا نميل الى وصفه بأنه رمزى ؟ رمز لحاجة الانسان لأن يتفوق على نفسه ، ولفطرة الانسان لأن يصوغ واقعا على سجيته ، وفى مواجهة بيئة محددة ، بعيدة عن متناوله ، فيتدخل لصالحه ، ليخفف آلامه ، ويشسجذ سروره . والانسان ، مهما قيدت الظروف نشاطه ، يميل « بطبيعته » لاستقلال الوضع الراهن ، والتصرف بغض النظر عن كل عزم آخر . وتجرى الأمور كلها ، وكان الانسان ، فى قرارة نفسه ، يؤمن بفاعلية كلامه ، وحركاته ، وخطه الوهمية لتغيير مجرى الأمور . ويتبدى له أيضا أنه ليس فى حاجة للنجاح حتى يثابر ، كما لو أن الميل الفطرى الذى يدفعه للعمل ، وفن تحويل الفشل الى نجاح عن طريق التورية ، يكون له عوضا كافيا عن عالم يرفض الرضوخ لمشيئته ، ترى هل فى ذلك مراوغة مؤلة ؟

المنصر الضروري للتورية ، الذي لا يقبل التجزئة ، يتضمن
مفارقة رمزية • فالبشرية مدفوعة بفطرتها الابداعية ، لا يتحدد كيانها
الا في الظاهر •

دونالد ف • ميلر
(جامعة ملبورن)

التعريف بالكتاب

كلود رافستين Claude Raffestin

ولد عام ١٩٣٦ ، أستاذ بكلية الاقتصاد والعلوم الاجتماعية ،
تتناول بحوثه المشكلات الإقليمية في الجغرافية الاجتماعية ومشكلات
السلطة في الجغرافية السياسية ، والجغرافية النظرية . كتب عديدا
من المقالات ، ونشر كتباً مختلفة .

باتريك ك . دوى Patrik K. Dooley

ولد عام ١٩٤٢ ، دراسات في الفلسفة ، أستاذ في جامعة
سانت بونا فيتش ، نيويورك . كرس عديدا من دراساته للمفكرين
الأمريكيين العظام في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين .
Pragmatism as Humanism وأحدث كتاب نشر له هو

باتريك تاكيسيل Patrick Tacussel

ولد عام ١٩٥٦ ، دكتوراه في علم الاجتماع ، يقوم بالتدريس في
معهد العلوم الاجتماعية بجامعة تولوز - لوميريل . كتب عديدا من
المقالات عن انثروبولوجيا التخيل The anthropology of the imaginary
كما نشر في عام ١٩٨٤ كتاباً بعنوان «L'attraction sociale»
وهو عضو في مركز بحوث التخيل .

توماس مولنر Thomas Molner

ولد في بودابست عام ١٩٢١ وهاجر الى الولايات المتحدة في عام
١٩٤٩ ، يدرس الفلسفة والفلسفة السياسية في جامعة مسيتي
بنيو يورك وفي جامعة ييل . ألف أكثر من ثلاثين كتاباً بالانجليزية
والفرنسية بالإضافة الى ترجمات عديدة .


سيرجيو كوتا Sergio Cotta

ولد في فلورنسا عام ١٩٢٠ ، أستاذ فلسفة القانون بجامعة روما ،
له مؤلفات عديدة .

آندراس ساندور Andras Sander

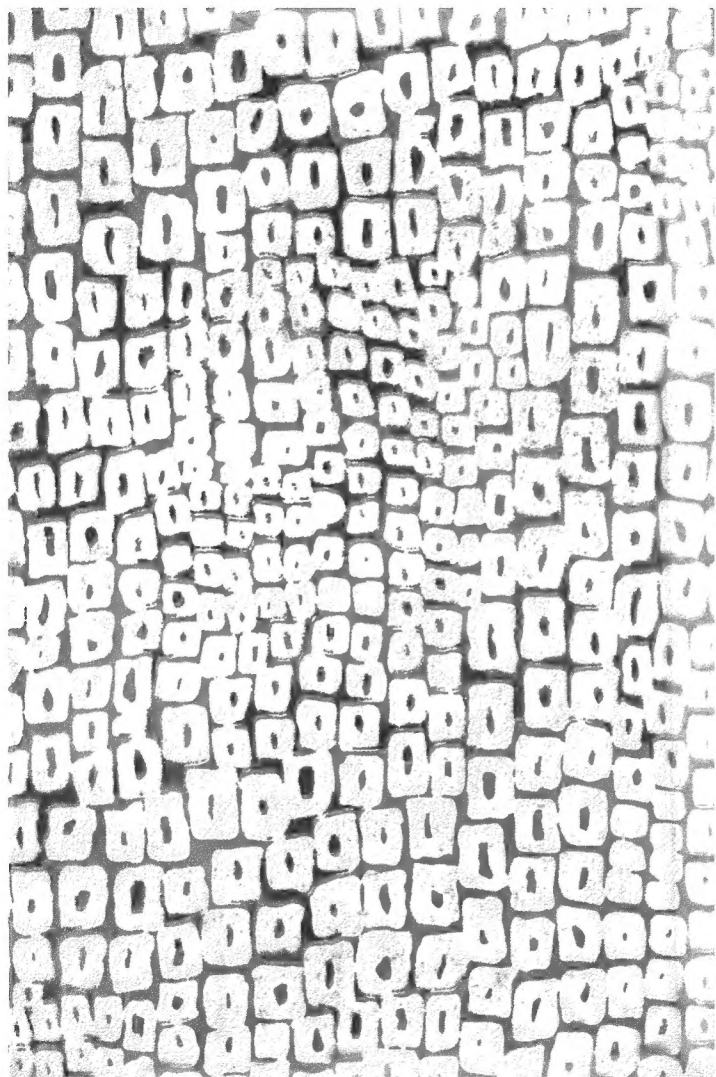
ولد في بودابست عام ١٩٣٤ ، درس في أكسفورد وميونخ
وجامعة ساوثرن كاليفورنيا . يعمل في الوقت الحاضر أستاذا للأدب
الألماني في جامعة هوارد ، وقد كرس كتاباته في ذلك الموضوع (مع
اهتمام خاص بهاین ودیلیو بنجامین) والجانب المتعلق بالنص الأدبي
أو غير ذلك من الأشكال . ألف أشجارا وقصصا طويلة ومقالات باللغة
المجرية .

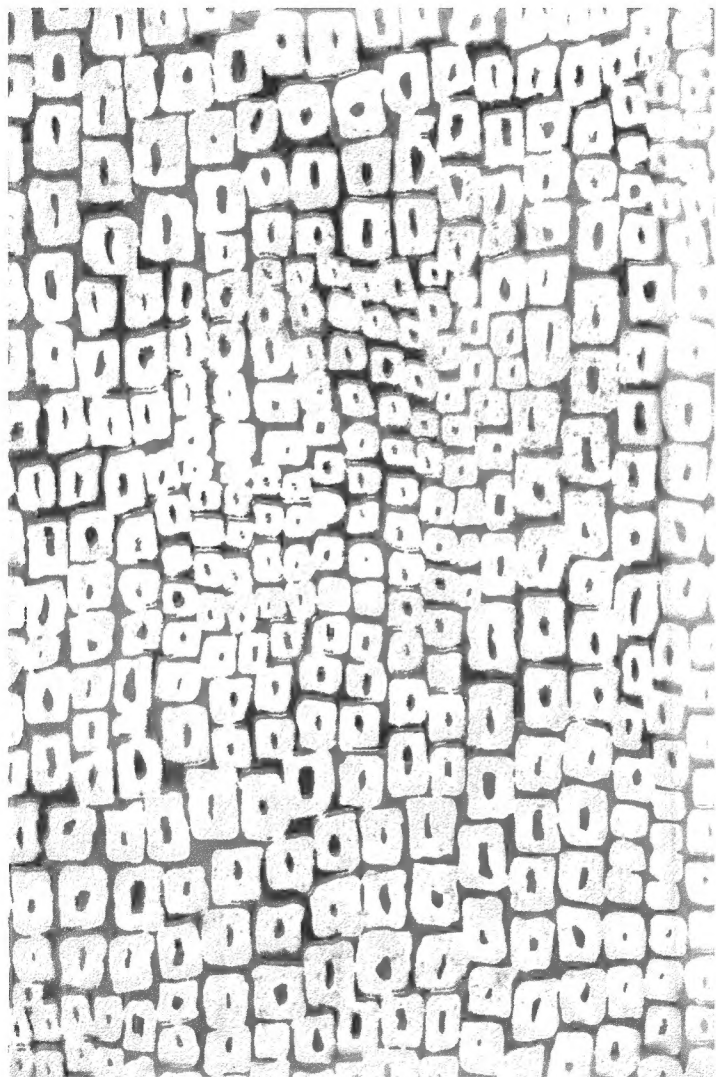
دونالد في . ميلر Donald F. Miller

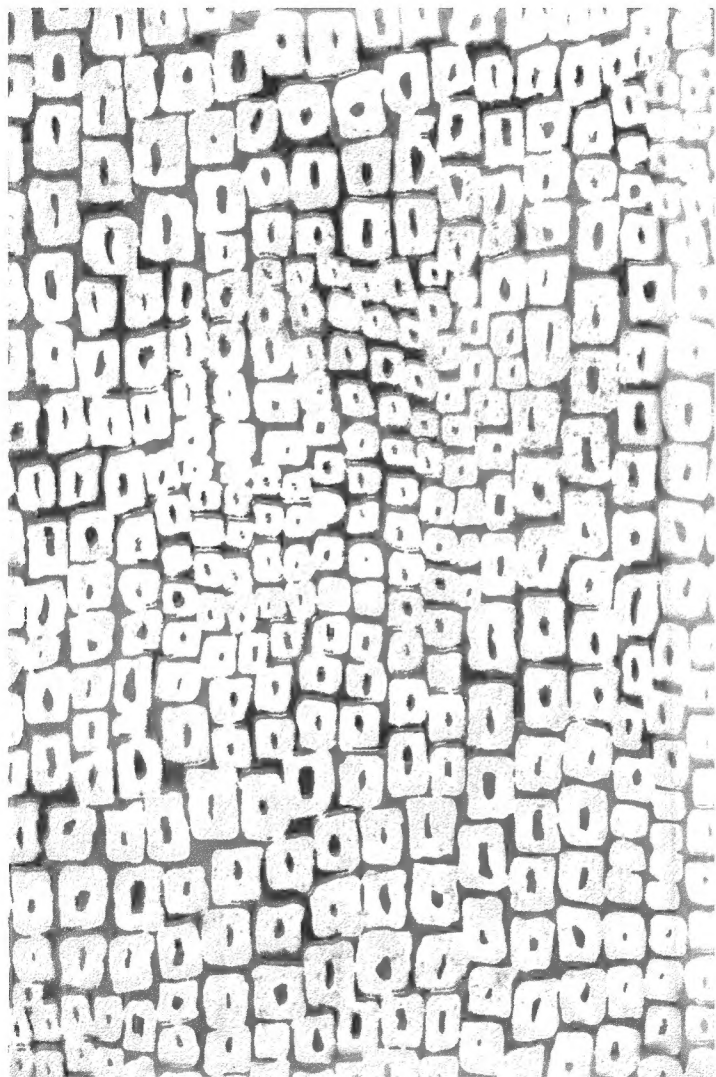
طالب سابق بجامعة ميلبورن ويقوم الآن بتدريس العلوم
السياسية في هذه الجامعة يقوم بحته على كل من الاستعارة وتأثيرها
على الفكر واللغة والسيلوك وعن الهند : السياسات المعاصرة وعلاقتها
بالثقافة والمجتمع  .

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٣٨٥ / ١٩٨٨









Bibliotheca Alexandrina



0536996